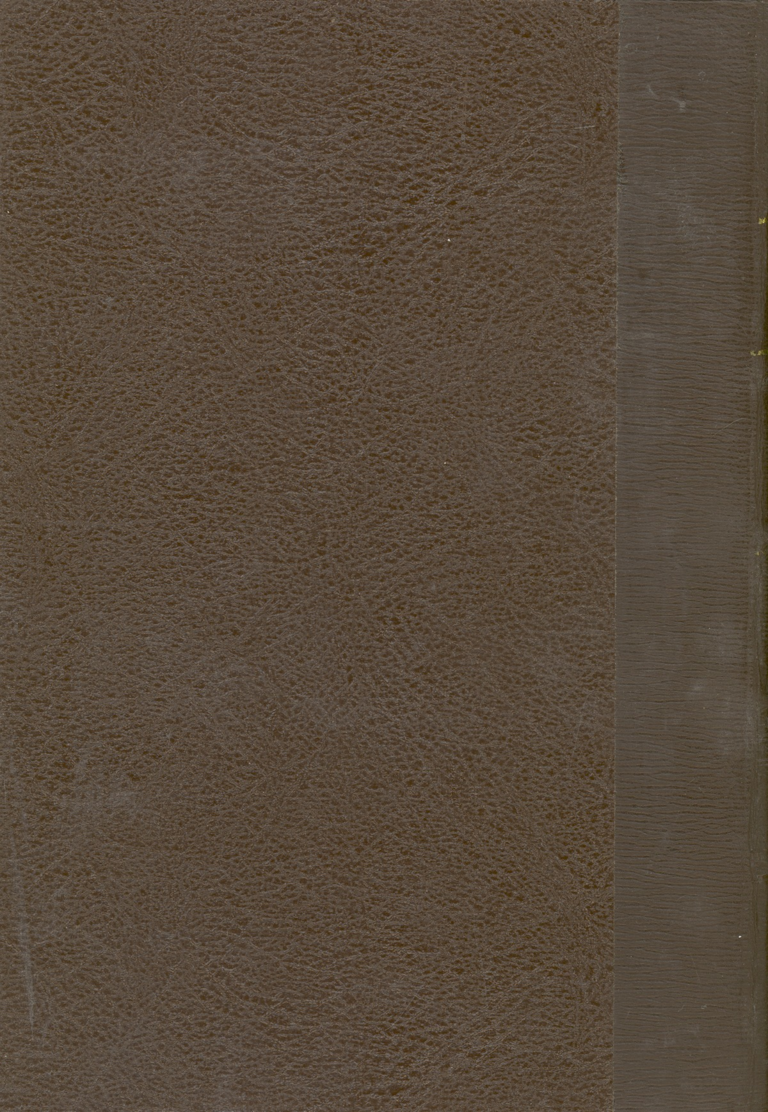
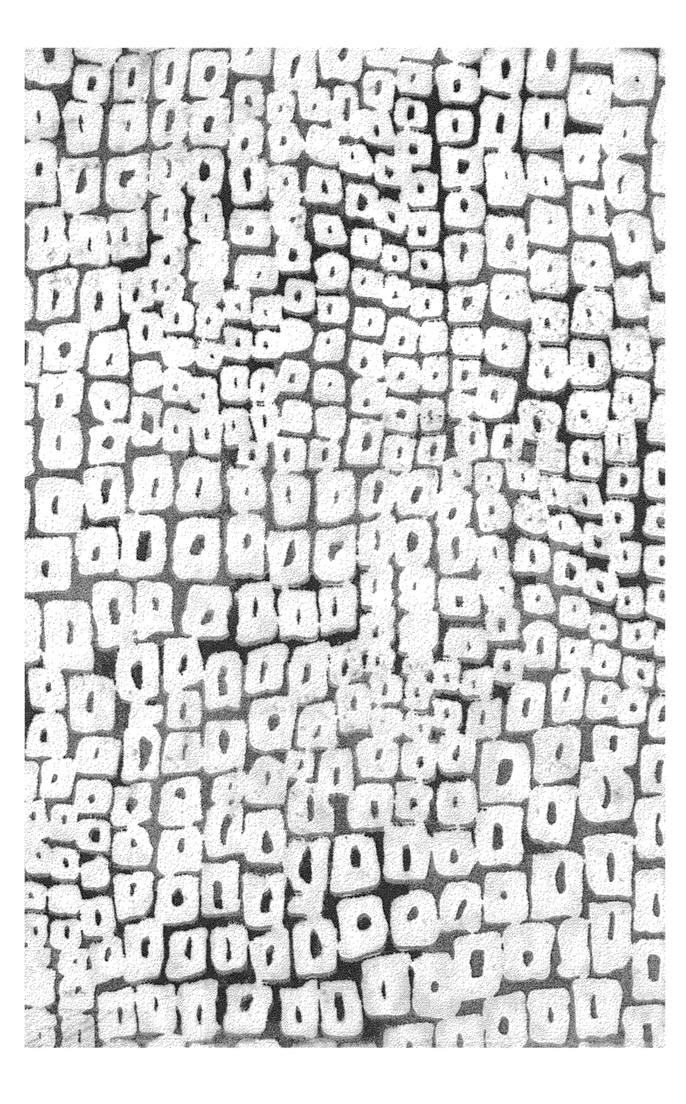
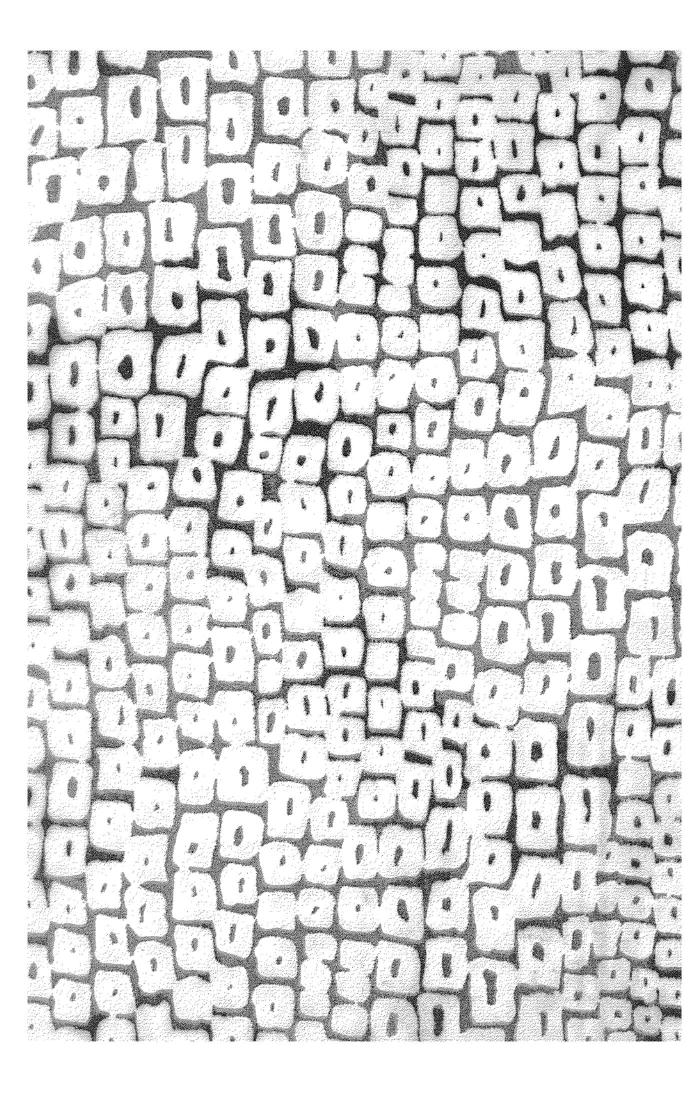
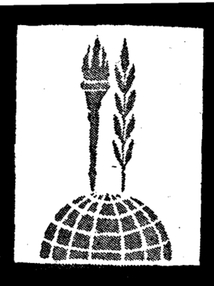








ديوچين

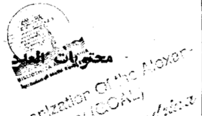
مصباح الفكر

رئيس التحرير
عبد المنعم الصاوى

هيئة التحرير
د. مصطفى كمال طلبه
د. محمود الشنيطى
عثمان نويه
محمود فؤاد عمران

الإشراف الفنى
عبد السلام الشريف

العدد الثالث والعشرون
السنة السابعة ١٩٧٣
١١ شوال ١٣٩٣
٥ نوفمبر ١٩٧٣
٥ تشرين الثانى ١٩٧٣



محتويات العدد

صيغ التعبير فى

سيظل التعبير عن الحياة ، وأسرارها ، مظهرا من مظاهر الابداع والتفوق .

وسيظل الذين يستطيعون هذا التعبير محتاجين الى قدر كبير من الموهبة الشخصية ، القادرة على الكشف والتحليل والاستنتاج ، وترك الأثر المطلوب فى نفوس الذين يتلقون أنواع التعبير ، قراءة ، أو سماعا ، أو مشاهدة .

ذلك لأن الحياة ليست هى مايراه الناس فوق السطح ، ولا هى قاصرة على مافيها من أشكال وألوان ، ولكنها أعمق من هذا كثيرا ، خاصة اذا عرفنا أن الانسان نفسه جزء من هذه الحياة ، وأنه ليس مجرد جسم خلق من طين ، ولكنه جسم وعقل ووجدان ، يتفاعل مع الآخرين ، وينفعل بما يرى ويسمع ، ويشتبك حتى مع نفسه فى بعض الحالات ، ليتكون من هذا الاشتباك مجموعة من العلاقات ، بسيطة أو مركبة ، تحدد سلوكه مع الآخرين ، وتحدد كذلك ردود أفعال الآخرين عليه .

ويصبح التعبير عن كل ذلك عملا يعتمد على الموهبة أساسا ،

مواجهة أدوات العصر

وعلى ما تصبح عليه هذه الموهبة ، بعد أن تصقلها التجربة والدراسة والممارسة .

واذا كانت أنواع التعبير كثيرة فانهـا جميعا تتلاقى فى ضرورة توفر الموهبة لدى أصحابها .

الذين يكتبون أدبا ، أو شعرا ، أو قصصا ، يحتاجون الى هده الموهبة ، والا صدرت أعمالهم فى قوالب لاتستساغ .

والذين يرسمون ذلك فى لوحات يحتاجون الى هذه الموهبة ، والا خلت لوحاتهم من روح الفن ، وهى أساس كل فن جيد ومؤثر .

والذين ينحتون ، والذين يشكلون أية مادة للتعبير ، كل هؤلاء يحتاجون الى الموهبة ، والا ضل أثر هذه التشكيلات فى النفوس .

كذلك فان مؤلفى الموسيقى وواضعى الألحان ليس لهم من سبيل لتثبيت انتاجهم فى أعماق النفس الا الموهبة .

كذلك رجال المسرح ، ورجال السينما ، وأصحاب أى فن يمكن ان يدخل عند التصنيف فى صيغ التعبير .

ومهمـا اختلفت المذاهب والآراء والنظريات فان صـيغ التعبير ستستمر معتمدة على الموهبة الشخصية لتحدث مايستهدفه أصحابها من تأثير ، بل لتصـل المضـامين التى تحويهـا الأشـكال الى الذين يتلقونها .

هذه حقيقة ، لست أظن أن أحدا يمارى فيها .

والحقيقة الثانية ان هذه الموهبة ميزة شخصية ، ينفرد بهـا أصحابها ، وليس هناك تفسير علمى مقنع ، حتى الآن ، لوجود هذه الموهبة عند فرد ، وعدم وجودها عند فرد آخر .

ليست هناك وسيلة لزرع الموهبة فى الانسان مثلما تزرع القلوب الصحيحة فى الاجسام المرضى ، وليست هناك وسيلة لنقل الموهبة من واحـد لآخـر كما تنقل العيون أو الأطـراف أو الدم على سـبيل المثال .

ليس هناك من يعرف أين توجد ، ولم يستطع العـلم بعـد أن يكشف لنا عن مصدرها فى كيان الانسان .

هى منحة موجودة ، وعلينا أن نسلم بأنها موجودة ، لأنها تعبر عن نفسها بما يصدر عن صاحبها من أعمال .

ومع هذا فقد حدثت فى الدنيا أشياء بدات تؤثر بالفعـل على صيغ التعبير المختلفة .

لقد كان من أهم انجازات العلم الحـديث أنه قد أسـفر عن أدوات عصرية لنقل صيغ التعبير من مكان الى مكان .

الراديو ، مثلا ، صار ينقل أعمالا فنية مركبة .

والتلفزيون ، كذلك ، أخذ يفنن فى تقديم أعمال فنية بالصوت والصورة ، لها تأثيرها فى نفوس الناس .

بل أن الموسيقى خضعت للأجهزة الالكترونية فى النقل والتفخيم .

حتى اللوحات الزيتية أو المائية ، بكل تفصيلاتها وتعقداتها ، قد خضعت لأجهزة علمية تصورها ، وتتحكم فيما لها من مقاييس ، لتصدر منها آلاف النسخ ، حاملة بصمات الفنان ، لكنها تحمل كذلك بصمات العلم الذى وفر لها هذه القدرة على الانتقال .

كل ذلك ادى الى ادخال عناصر جديدة ، لايجوز لنا أن نهملها ، أو أن نغض الطرف عنها .

لقد كان من اثر تطور هذه الأدوات ان نشأت صيغ جديدة للتعبير .

ولنأخذ مثلا التلفزيون ومايقدمه من صيغ تعبيرية لانستطيع أن نجردها من تأثيرها على الملايين من مشاهديه .

والتلفزيون لايعتمد على النص وحده .

كذلك لايعتمد على الصوت وحده ، ولا على الصورة وحدها .

لكن التلفزيون يعتمد على هذا المزيج المتكامل من عناصر التعبير ، ولكى تؤدى هذه العناصر وظيفتها فان واحدا منها لايستطيع ان يستقل أو ينفرد ، لكنه محتاج الى أن يلائم بين نفسه وبين العناصر الأخرى .

لابد للكلمة من أن تراعى تأثير نطقها على المستمعين ، ولا بد للكلمة وللنطق معا من أن يراعيا تأثير تصويرها على المشاهدين . فاذا أضيف عنصر المؤثرات الموسيقية فتلك ضرورة اخرى من ضرورات الملاءمة . ثم ان فن الاخراج نفسه يؤثر على كل هذه العناصر مجتمعة . المخرج فى التلفزيون قد يرى تقديم النتائج على المقدمات ، وقد يغريه أن يكتفى ببعض الايماءات ، مستغنيا بذلك عن التفسير . وقد يكون أسلوب الايماء أقوى فى بعض المواقف من التصريح الفصيح .

اذن تصبح هناك ضرورة لقيام نوع جديد من الادب ، وهو نوع يلائم بين نفسه وبين عناصر التعبير الأخرى .

وقد لايستطيع أديب التلفزيون ان يعمل وحده ، لكنه يجد نفسه مضطرا لأن يضع نفسه تحت تصرف جماعة متكاملة ، من عدد من فنانين آخرين ، يربط أدبه بوسائل تعبيرهم ، ويلتزم بما قد يرفضه لو أنه جالس وحده ، مكتفيا فيما يكتبه بدلالات الكلمات .

ومايقال عن التلفزيون يمكن أن يقال عن الراديو ، بل يمكن كذلك ان يقال عن أدوات التسجيل الموسيقى الحديثة والمتطورة ، وعلى أجهزة تصوير اللوحات الفنية .

ان صاحب التعبير عن هذه الفنون يتحول ، فى ظل هذه

الأدوات ، الى واحد فى فريق متكامل ، لايجوز له أن يعزف وحده ، والا خرج عزفه نشازا تمجه الأسماع .

معنى هـذا أن تطور أدوات العصر قـد أثر على طبيعة صـيغ التعبير التى تستعين بها ، وأخضعها لنظم جديدة ، وتقاليد انتـاج جديدة ، وعرف فى التآلف بين مختلف العناصر جديد .

وكذا نجد أنفسنا أمام فريق من الحرفيين ، لهم بالقطع صلة قوية بالموهبة المبـدعة ، فهم ملتزمون بمـا تفرضه أدوات العصر من أوضاع .

ان السينما مثـلا تتطلب العمـل الجماعى ، ولكل فيلم روائى يجب أن يتكون فريق من أصحاب القدرات الابداعية ، لكنهم جميعا يجب أن يخضعوا انتاجهم لما لأدوات العصر من طبيعة متميزة تحكمها ظروفها .

كذلك فان الصحافة ــ وهى مثال آخر هام ــ تحتاج الى فريق من أصحاب القدرات ، لكن هذه القدرات يجب أن تنتظم بدورها فى اطار ما تحتاج اليه الجريدة من توازن بين موادها ، لتخرج الجريدة آخر الأمر ملبية لكل الرغبات ، محققة لكل مايحتاج اليه قراؤها .

والسؤال المهم هو : هل يستطيع واحد من أصحاب المذاهب المتميزة أن يستغنى عن أدوات العصر ؟

ان الذى لاشك فيه أن هذه الأدوات تزداد انتشارا بين الجماهير ويزداد أثرها عمقا فى النفوس ، وتصبح للأعمال التى تعرضها جماهيرية طاغية .

وما من كاتب أو فنان الا وهو يسعى الى جماهيره . وما من كاتب أو فنان الا وهو يتمنى أن تروج أعماله عن طريق هذه الأدوات، وأن يصبح لها رنين فى كل الآذان ، وبريق فى كل الأنظار .

وأمام هذا التحدى ، بين ماقد يريده الكاتب أو الفنان ، من أن يصور انتاجه فى الصيغة التى يحبها ، وبين ماقد يتعرض له من اغراء الشهرة وذيوع الصيت .

أمام هذا التحدى يجد الكاتب أو الفنان أن عليه أن ينزل من عليائه ، ليخضع ولو جزئيا لمقتضيات هذه الأدوات .

عندئذ يتأثر نوع الانتاج ، ولو جزئيا ، بهذه الأدوات .

الكاتب ، مثلا ، يتصور اعماله مجسمة على شاشة التلفزيون ، ويكون لهذا أثره على نوع مايصدره من أعمال .

ويجد الدارسون انفسهم امام انتاج جديد ، أقرب الى الحرفية، كما يجدون أنفسهم أمام تأثر الانتاج الخالص بهذه الأدوات الجديدة ، ولو الى حد محدود .

لكن الدارسين يجدون أنفسهم أمام سؤال آخر :

هل معنى هذا ان أدوات العصر قد قضت على الصيغ الأصيلة فى التعبير ؟

والذى لاشك فيه أن العلم نفسه لم يستطع أن يقضى بما ينتجه من أدوات جديدة على ماهو موجود أصلا من أدوات .

السيارة مثلا لم تلغ الدراجة ، ولا الطيارة الغت السيارة ، بل ان كل هذه الانجازات لم تقض على وسائل النقل الأولى ، كالدواب .

وتبقى كل وسيلة قائمة بذاتها ، ويبقى لكل وسيلة وظيفتها ، ويبقى لكل وسيلة مريدوها ومجندوها .

وفى صيغ التعبير نشأت صيغ جديدة ، من تأثير ادوات العصر . وتأثرت صيغ قديمة بهذه الأدوات .

لكن تظل مع هذا صيغ التعبير الأصيلة قائمة بذاتها ، ويظل أصحابها قادرين على تجويدها ، وسيظل الاستمتاع بهـــا عميقا فى نفوس أعداد هائلة من مقدريها .

بل انى لاأتصور أن الصيغ الأصيلة ، أو الصــيغ التقليدية ، ستظل هى الصيغ الباقية ، التى لا تتأثر بتطورات أدوات العصر .

اليوم وصل العلم الى هذه الأدوات ، فكانت الصيغ الجديدة ، وكان التأثير .

لكنا لا ندري ماذا يحدث فى غد . هل تنشأ ادوات أخرى أجد ، لتؤثر تأثيرات جديدة على صيغ التعبير ؟

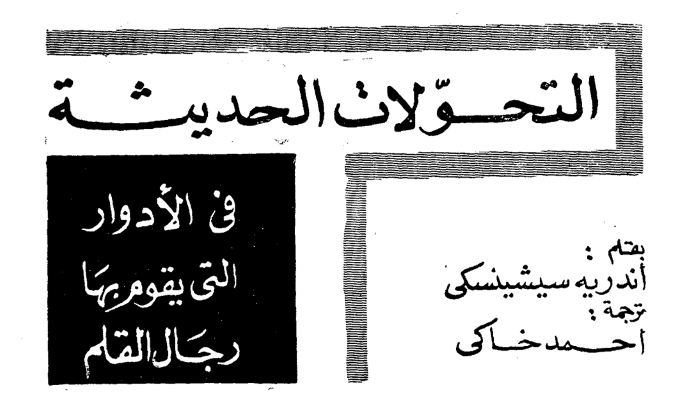
بالقطع ، وأمام مانراه من وثبة العلم وتفوقه يوما بعد يوم ، لا بد لنا ان نتوقع أدوات أخرى جديدة يسفر عنها الغد ، ولا بد أن نتوقع أن يكون لهـــذه الأدوات أثرها على صــيغ التعبير التى تقبـــل هـــذا التأثر .

أما الصيغ الأصيلة فستظل كما هى ، على أصالتها ورصانتها ، ولها ما لها من تأثير .

والذى أتوقعه أن تضطر أدوات العصر الى أن تبحث عن وسيلة تفيد بها من هذه الصيغ دون أن تصبح هذه الصيغ خاضعة لهذه الأدوات .

ذلك أن ما تنطوى عليه الصيغ الأصيلة من قيمة سيكون له دائما سحره عند الجماهير ، وستجد أدوات العصر نفسها مضطرة الى الافادة من قيمتها ، محافظة على جماهيريتها فى أقل القليل .
ولننظر ما يسفر عنه الغد .

عبد المنعم الصاوى



المقال فى كلمات

لاشك أن رجال الفكر وخاصة رجال القلم منهم هم صفوة الناس فى كل عصر ومصابيح هداهم ، ومن ينكر فضلهم على العالم كمن ينكر ضوء الشمس فى رابعة النهار . ولاريب أنهم يتأثرون بالبيئة التى يحيون فيها والعصر الذى يعيشون فيه ، وان كان أثرهم فى البيئة والزمن أكبر من أثر هذين عليهم بكثير . وفى هذا المقال الممتع يعالج الكاتب التحولات الهامة التى طرأت على الدور الاجتماعى الذى يقوم به رجال القلم ، مبينا ان هذه التحولات فى النصف الثانى من القرن العشرين ، عصر الثورة العلمية والتكنولوجية ، عصر التغيرات السريعة البعيدة المدى ، تتباين تباينا كبيرا عما كانت عليه فى النصف الاول من هذا القرن ، بل ان هذا الدور بعد الحرب العالمية الثانية يختلف اختلافا بينا عما كان عليه قبل هذه الحرب ، حيث كان هذا الدور فى واقعه لايختلف كثيرا عما كان يقوم به رجال القلم فى القرن التاسع عشر .

وترجع هذه التحولات الى مجموعة من تغيرات اجتماعية وثقافية لاتزال تعمل عملها اليوم على نطاق واسع . ان التنمية الاقتصادية وارتفاع مستويات المعيشة والخطوات الواسعة نحو التقدم فى عالم التكنولوجيا وارتفاع متوسط مستوى التعليم والازدياد الهائل فى القدرة على التحرك والاتصال ـ تلك الظواهر التى تميز بها عصر ما بعد الحرب العالمية

الثانية ـ أدت الى الاطاحة العاجلة بالأنماط الاجتماعيــة وبالنظم والقيم القديمة ، كما أدت الى أن أصبح التراث الثقافى القديم فى مجالات كثيرة موضعا للشك ، أو انه أصبح غير ذى جدوى .

ومن العوامل التى أصبح لها آثار بعيدة المدى ونتائج مازالت موضع الدراسة فى الحياة الاجتماعية والثقافية أجهزة الاعلام ،وتشمل الصحافة بما فيها من جرائد ودوريات والراديو والخيالة والتلفاز . وقد نشــات تبعا لذلك ثقافة جديدة تدعى ثقافة الجماهير ، تلك الثقافة التى تضم خليطا من العناصر تتراوح قيمها وتتباين أساليبها وتتفاوت مستوياتها الثقافية . وقد ذهب البعض الى أن ثقافة الوقت الحــاضر ، وخاصــة ثقافة الجماهير ، تمتاز باهتمامها المتزايد بالصــورة على حســاب الدور الذى تؤديه الكلمة . لذلك ازدادت أهمية مخــرجى الافلام ومحترفى التصوير الفوتوغرافى ورسامى المسارح . ونجم عن اتساع أجهزة الاعلام واهميتها ظاهرتان أساسيتان : فقــد أدب الكتب مكانته بوصــفه من منابع المعلومات وبوصفه منبعا لتفسير الحقائق ، ومن جهة اخرى فان أجهزة الاعلام فى حاجة الى عديد من الكتاب المحترفين ، ولذلك نشات فئة من رجــال القــلم ممن يكتبون ، ولكنهم ليسوا كتابا بالمعنى الذى تواضعت عليه التقاليد .

ومن المتغيرات البارزة التى طرأت على مركز ارباب القلم انهم لم يظلوا هم دون غيرهم فرسان الحلبة فى صياغة الافكار الجديدة ، أو هم دون غيرهم القادة الروحيين ، بل وجدوا لهم شركاء آخرين من رجــال الفكر من أصحاب المهن المختلفة ، وكانوا فيما مضى لايكاد يشاركهم فى ذلك الا قلة قليلة جدا من الفلاسفة وأصحاب المذاهب .

ان الدور الاجتماعى الذى يقوم به الكتــاب ــ ومركزهم الاجتمــاعى تبعـا لذلك ــ يعانى فى الوقت الحاضر تحولات تثير الاهتمام . وهذه التحولات لم تحسب لها حساب عند بحث اجتماعيات الأدب ، على الرغم من أن هذا الدور ــ أو قل هذه الأدوار بمعنى أدق ــ تتباين تباينا ملحوظا فى كثير من الوجوه بين ما هى عليه الآن فى النصف الثانى من القرن العشرين وما كانت عليه فى النصف الأول من هذا القرن. فاذا نحن انتقينا تقسيما أمينا آخر جرى عليه العرف قلنا ان الأدوار التى يؤديها الكتاب تختلف فيما بعد الحرب العالمية الثانية عنها فيما قبل هــذه الحرب . ولم تتبلور بعد هذه التحولات ، ولكنا نشهد اعمالا لها نتائج لن تتضح الا فى القرن المقبل. فاذا نحن قلبنا المسألة على وجه آخــر وجدنا أن الدور الذى قام به الكتاب قبل الحــرب العالمية الثانيــة لم يكن يختلف كثيرا عن الدور الذى كانوا يقومون به فى القرن التاسع عشر . وعلى الرغم من ذلك فلا ينبغى ان نتجاهل بعض الاتجــاهات الخاصة التى اتخذها بعض الكتاب البولنديين حتى قبل الحرب العالمية الثانية فيما لا مجال لتفصيله فى هذا المقال . ولكن ليس لنا الا أن نذكر أن هــذه الاتجــاهات

الخاصة كانت متعددة تأثرت بكثير من العوامل : منها أن التقاليد كانت قد قضت بأن يكون للصفوة من أهل الأدب القدامى مقـام اجتماعى مرموق ، وكان الكتـاب يمثلون فى بولندة « ضمير الأمة » فى العصر الذى توزعت فيه بولنـدة بين القـوى الكبرى الثلاث ، وكان من هذه العوامل أيضا التخلف الاقتصادى التكنولوجى الذى ابتليت به البلاد فى القرن التاسـع عشر وفى النصف الاول من القرن العشرين ، ثم كان منها ظروف جدت من حيث تطور أجهزة الاعلام والاتصال بالجماهير ، ومازالت هذه الظروف قائمة حتى اليوم .

لقد تشكلت الأدوار التى يقوم بها الكتاب ، واختلفت فى خصائصها عما كانت عليه فى القرن التاسع عشر نتيجة لمجموعة من تغيرات اجتماعيـة وثقافية ما زالت تعمل عملها اليوم على نطاق واسع . وقبل أن نمضى فى حديثنا عن طبيعة هـذا التحول الذى حاق بالدور الذى يقوم به الكتاب نريد أن نعرض فى ايجاز الاتجاهات الأساسية التى كانت وراء هـذه التغيرات ، وبخاصة تلك التى تتصـل بمـا نحن بصدده من حديث .

بعض الاتجاهات
وراء التغيرات الاجتماعية والثقافية

يسمى العصر الذى نعيش فيه « عصر التغيرات السريعة » . ولعل من الناس من لايتقبل هذه التسمية الا ببعض الشك ، لا لأن حدوث هـذه التغيرات قيمنها موضـع الشك ، بل لأن كثيرا من التغيرات قد حدثت فعـلا خـلال القرون القليلة الماضية ، فى أوربا على الأقل ! وكانت سريعة بعيدة المدى . وعلى الرغم من ذلك فان هذه التغيرات قد ازدادت سرعتها فى النصف الثانى من القرن العشرين ، ثم ان العالم يسير الى الأمام ، فلم يعد يؤمن كل الايمان بما كان يطوف أول القرن من أشباح تؤذن بانهيار الحضارة الغربية ، فقد كاد الزمن يعفى على تلك الأفكار التى ذهب اليها شبنجلر وأيدها فى بولندة ستانسلاس اجناسى وركويتز . فى هذه الفترة بعثت أفكار جديدة وحركات جديدة ، وبعثت شعوب جديدة ، فزاد النـاس بكل ذلك شغفا بل زادهم شغفا أيضا أنها صاحبت قدرات نامية يستطيعون أن يتحكموا بها فى حياتهم الاجتماعية ، حتى ولو راودهم الخوف من أن يفنى هذا العالم ، وحتى لو أدى بهم الخوف الى نتائج نفسية أخرى .

ان للتغيرات الأساسية أثرا فى آفاق متعددة فى الحياة الاجتماعية . ونستطيع اذا تتبعنا هذا الأثر بما ينطوى عليـه من تجمعات وتداخلات أن نحـدد العلة التى تدفع الحياة الى الأمام بهذه الخطى الواسعة . وواحد من هذه الآفاق هو مجـال التنمية الاقتصادية ، بما ضم فى رحابه من الحدب على الانتاج القومى ، ومن الموازنة بين الانتاج والاستهلاك ، ومن رفع مستويات المعيشة . كذلك من هذه الآفاق درجة التقدم العظيم الذى بلغته التكنولوجيا ، وهـذه كفيلة بأن تفيـد من الظروف التى

يعيش فيها الانسان فى الوقت الحاضر ، ولا نقول ان هـذه التحولات كانت كلهـا مما هو مرغوب فيه ، بل كان بعضها مما لا رغبة للناس فيه .

هذه الخطوات الواسعة نحو التقدم فى عالم التكنولوجيا التى نلحظها ، خاصة فى عصر ما بعد الحرب العالمية الثانية ، قائمة فى معظمها على منجزات العلم والتوسع فى البحث العلمى . وهذه جميعا تنعكس بدورها فيما اصطلحنا عليه من تسميتها « بالثورة العلمية التكنولوجية » . وقد صيغ هـذا المصطلح ليعبر عن واحـد من الاتجاهات التى تسيطر اليوم على البلاد المتقدمة التى سبقت فى طريق التصنيع . وادى ذلك الى ارتفاع هيبة المشـتغلين بالصناعة فى أعين النـاس ، والى تقـدير النشاط الانسانى فى المجتمع الصناعى ، وكذلك أدى الى ازدياد المشـتغلين بالعلم وتكاثر أعدادهم .

وظاهرة اخرى تميز العقد الذى جاء فى اعقاب الحرب العالمية الثانية ومازالت تزداد قوة حتى اليوم ، هى ارتفاع متوسط مستوى التعليم ، وكان ـلك اما لازمة واما نتيجة للحقيقتين اللتين أسلفنا الحـديث عنهما ، أى للرغبـة فى التغير السريع للتقدم فى مستقبل يبشر بالخير . وقد استطاعت البلاد المتقدمة أن تخطو خطوتين عظيمتين فى سبيلها الى ثورة التربية . فقد خطت الخطوة الاولى حين نشرت التعليم الابتدائى بشكل واسع ، ثم جاوزت تلك العقبة الاولى الى عقبـة ثانيـة هى نشر التعليم الثانوى بشكل واسع أيضا . ومازلنا ننتظر ان تخطو البلاد الاخرى ـ ومنها بولندة ـ هذه الخطوة الأخرى عن قريب . وحينما نذكر هـذه الحقيقة نعنى شيئين أولهما ظاهرى ، وقد تحدث عنه الكثير ، وهو ان التعليم الثانوى سـوف يزيد بما يحتويه من طاقات من عدد الجمهور القارىء ، وثانيهما أن أن التعليم فىهذه المرحلة سوف يضيق الفجوة التى كانت بين الكاتب والقارىء فى القرن التاسـع عشر تلك الفجوة التى كانت تفصـل بين الكاتب «المتنور» بما أوتى من قـدرة لغوية فائقة وبين المجتمع الذى لم يؤت الا حظا قليلا من التعليم . كذلك سـيؤدى تعميم التعليم الثانوى الى ازدياد عدد الذين يتخذون الى الكتابة سبيلا .

والظواهر التى لها مغزى خاص فى تغيرات هذه الأيام ـ سواء منها التى تعتور الحيـاة الاجتماعية والتى تؤثر فى الحيـاة الثقافية ـ تنطوى على ازدياد هائل فى القدرة على التحرك .

وقد يكون هذا التحرك ماديا فى فضـاء الأرض ، وهـو تحرك ذلول بفضـل مااخترع من وسائل الانتقال ، أو قد يكون تحركا اجتماعيا ، وهذا بالتالى قد يكون راسيا فيتيح للفرد أن يرقى من طبقة الى طبقة اعلى ، أو قد يكون أفقيا فيسمح له مثلا أن ينتقل من مهنة أو حرفة الى مهنة أو حرفة أخرى .

وكل هذه التحولات التى تحدث الآن فى هذا العالم تتضمن خصائص تظهر فى شكل عمليات ثقافية تتعلق بالعصر الذى نعيش فيه وحده . وأول ما يجبهنا من هذه الخصائص أنه لم تعد تتحدد مكانة الفرد ولا وضعه الاجتماعى بالحرفة التى

يمارسها ، ولا بالمكان الذى يعيش فيه ، ولا بجنسه ان كان ذكرا او انثى ، فان كل هذه الاعتبارات فى سبيل الانكماش . وفى الوقت نفسه اتسع مدى الاختيار أمام الفرد ، ونما الشعور بالاختلافات الفردية بين كل انسان وكل انسان آخر ، واصبح « طراز الحياة » يعتمد رويدا رويدا على القرارات التى يتخذها الفرد لنفسه .

ان السرعة التى تمضى بها التغيرات الحديثة هى التى انتجت انهيارا عاجلا طاح بالأنماط الاجتماعية وبالنظم والقيم التى كانت قد صحت عند الناس من قبل . فقد أصبح التراث الثقافى القديم فى مجالات كثيرة موضعا للشك ، او قل انه قد أصبح غير ذى جدوى . فاذا نحن بحثنا مجال الأدب ــ أو مجال الفن بوجه عام ــ وجدنا أن هذا التحول قد اهتزت له معايير التقويم ، ووجدنا أن قد بدأ التخلى عما كان يسمى قديما «الأسلوب الجماعى» الذى تقيد به الادباء وأقام صعابا عوقت الاتصال بين المؤلف وقرائه ، وأدى ذلك الى انعزال المؤلف نكسه ، فهو يبحث الآن أسفا عن قرائه وعن «الحلقة الاجتماعية» التى يريد أن ينتمى اليهـا .

بين أجهزة الاعلام والنشاط الأدبى

وهناك وجه آخر يلفت النظر فى مجال الحديث عن العلاقة بين هذه التغيرات وبين الدور الذى يقوم به الكتاب . ذلك هو التوسع السريع فى أجهزة الاعلام . ان ظهور التلفزيون والتوسع الذى لقيه ، ثم ما عقب ذلك من امتداد أجهزة الاعلام الأولى ، كل ذلك قد أصبح له آثار بعيدة المدى ونتائج ما زالت موضع الدراسة فى الحياة الاجتماعية والثقافية . كانت أجهزة الاعلام الاولى تشمل الصحافة والراديو والسنما . ومازالت الصحافة وبخاصة المجلات تزداد أهمية وتتسع انتشارا ، وان كان التلفزيون قد نقص من قيمة الراديو والسنما معا ولايزال يذكر الجميع ماقاله ماكلوهان من أن « واسطة الاتصال هى نفسها الرسالة» . وهذا القول الذى يحمل كثيرا من المغزى قد يكون مبالغا فيه ، ولكنه يعلى من شأن وسائل الاتصال، ويجعل لها مكانا تفخر به بين العوامل التى تشكل الثقافة . وقد نمت تبعا لذلك ثقافة جديدة اسمها « ثقافة الجماهير » ، ولا تعنى ثقافة الجماهير فقط ازدياد عدد الأفواج المثقفة التى تقبل على السماع والمشاهدة بكثرة لم يسبق لها مثيل ، بل تعنى أيضا وقعا يزداد أثره لأذواق هذه الجموع الغفيرة من النظارة (وبخاصة فى ظروف الأسواق الراسمالية) ، فهذه الاذواق تجمع اشتاتها فى هذه الرسائل التى يبثها المذياع والتلفزيون والمجلات . ولأنها مجمعة من اشتات فانها تضم فى نواحيها خليطا من العناصر التى تتراوح قيمها وتتباين أساليبها وتتفاوت مستوياتها الثقافية .

وقد ذهب البعض أيضا الى أن ثقافة الوقت الحاضر ، وبخاصة ثقافة الجماهير ، تمتاز باهتمامها المتزايد « بالصورة » ، أى بالعناصر البصرية ، على حساب الدور الذى تؤديه « الكلمة » .

ولو اننا حاولنا الآن أن ندرس الآفاق التى تتصل بالأصل فى ذلك الانقلاب لخرجنا عن المدى المحدد لنا فى هذا المقال . ولكن يجدر بنا أن نذكر ان التغير السريع الذى نشهده فى كل انحاء العالم هو تغير فى الأشياء قبل كل شىء . لذلك فاننا معرضون لفيض من المعلومات التى تبين لنا من هذه التغيرات . ولا يمكن أن نراها رؤية واضحة الا اذا عرضت علينا فنراها راى العين ، وعند ذلك يتيسر لنا أن نتفحصها بالبصر ويكون لهذا عندنا اثر حسى . لذلك ازدادت اهمية مخرجى الأفلام ، ومحترفى التصوير الفوتوغرافى ، ورسامى المسارح ، لأن هؤلاء هم الذين يختارون الصور ويديرون المونتاج . اما اذا أريد أن نتخذ من هذه التغيرات مفاهيم نعيد بها تفسير هذه المتغيرات فان الأفكار والرموز والقيم تأتى تبعا لرؤية الأشياء نفسها ، أى أن التمثل الذهنى الذى يتصل بالكلمة يسير وراء ذلك على مهل .

وفى هذه الظروف أصبح الدور الذى يقوم به الكاتب الذى يعمل فى أجهزة الاعلام ، والذى يطلب اليه أن يعلق على مايعرض ، اقل أهمية من دور أى كاتب عادى آخر .

ان اتساع أجهزة الاعلام واهميتها والمدى الذى تستطيع أن تصل اليه وظهور الجهاز الجديد وهو التلفزيون ، واتساع انتشار المجلات بين الجمهور القارىء ، كل ذلك قد انتج ظاهرتين لهما دلالة أساسية على موقف الكتاب اليوم . فمن ناحية فقد الأدب ، أو بمعنى ادق ــ فقد ادب الكتب مركزه الذى كان سائدا بوصفه منبعا من منابع المعلومات عن هذا العالم ، وبوصفه منبعا لتفسير الحقائق . وقد حلت محله فى هذا المقام أجهزة الاعلام ، وهى لا تزال تزداد طغيانا عليه يوما بعد يوم . ومن ناحية اخرى فان أجهزة الاعلام نفسها فى حاجة الى العديد من الكتاب المحترفين . ولذلك فقد نشأت فئة من أصحاب الاقلام ممن يكتبون ، لكنهم ليسوا كتابا بالمعنى الذى تواضعت عليه التقاليد ، فليس بينهم روائيون ولا شعراء ولا غير هؤلاء من مؤلفى الكتب . لكن هناك شيئا آخر اكثر اهمية اذا نحن حاولنا أن نقدر موقف الكتاب من كل ذلك ، ذلك أن الوظائف التى تقدم بها أجهزة الاعلام تتطلب أن يشترك فىالعمل الواحد كثرة كبرى من الكتاب المحترفين . فمن هؤلاء من يشترك باعداد الصور ، ومنهم من يقدم الموسيقى ، الى غير ذلك . ثم منهم من يعمل فى تحرير كل ذلك فيصوغه فى قالبه الموحد ، ومنهم من يعمل فى التصوير الفوتوغرافى . ومن أجل ذلك كانت منتجات أجهزة الاعلام أقل فردية فى تكوينها ، بل تبدو فى بعض الأحيان كأنها مجهولة المؤلف .

وعلى الرغم من أن المؤسسات المهنية التى ينتمى اليها الأدباء سادرة عن هذا جميعه ، فهى تتجاهل وجود أجهزة الاعلام ، ووجود الذين يعدون النصوص للتلفزيون والسنما والراديو والمجلات ، وعلى الرغم من أن منتجات أجهزة الاعلام لاتؤثر فى مركزهم الاجتماعى ولاهى تدخلت فى انتاجهم الأدبى ، الا أن اتساع أجهزة

الاعلام وطغيانها على وسائل الاتصال بالجماهير عملت على أن تبين الفروق بين الأدوار التى يقوم بها أرباب القلم كل فى ناحيته .

أهل الفكر

فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر

كان من النتائج التى عقبت هذه الدفعة الكبرى للعلم والتكنولوجيا، وماصحب ذلك من ارتفاع فى قدر التفكير العلمى ، أن خرجت فئة اجتماعية تنعم بنصيب من الهيبة وحسن الذكر . كان أولئك هم رجال الفكر ، وعلى ذكرهم ينبغى أن نقرر انهم يختلفون اختلافا شديدا عن رجال الفكر السابقين ، وهم يتباينون أيضا فى أصولهم وأهميتهم بين بلد وآخر . ولكنا نريد فى هذا المقال أن نلفت النظر الى عدد معين من النقط التى يتشابهون فيها . وعندنا أن ذلك أساسى ، لأن دور أهل الفكر فى ازدياد . وحتى ـ بصرف النظر عن ذلك ـ فان دورهم يتصل اتصالا وثيقا بدور الأدباء .

هذه الفئة من أهل الفكر المعاصرين تضم بين صفوفها علماء بارزين ، ومفكرين بارزين ، بل منهم فلاسفة وصفوة من أصحاب المذاهب ، ومنهم أيضا كتاب بارزون يمثلون مختلف الفنون . وحينما ننسب لهؤلاء وأولئك صفة « البروز » فانما نعنى أن مجرد الأداء فى بعض المهن التى يزعمون أنها «خلاقة» لا يكفى أن يرشح الشخص ليسلك فى سلك « أهل الفكر » ، فان النجاح الشخصى فى مهنة من المهن ، وقبول انجازاته بقبول حسن فى وسطه المهنى بنوع خاص ، ليس الا واحدا من الشروط التى ينبغى أن تتوافر هى شروط أخرى عديدة فى رجل الفكر .

واذا نحن لجأنا الى التعميم قلنا ان رجل الفكر هو :

(أ) رجل يفهم اكثر مما يفهم الآخرون ، اى انه رجل يعلم كيف يربط الاهتمام والمعرفة معا فى كثير من الميادين .

(ب) ثم يعرف كيف ينقل أفكاره الى الآخرين ، وذلك بأن يقوم بما يلى :

١ ـ يبرهن على أنه ذو منجزات ممتازة فى ميدان يتخصص فيه فيكون ذلك هو المصدر الأصيل لما يحوزه من الهيبة وحسن الذكر . فان سمة «رجل الفكر» لا يظفر بها الا بعض الصفوة الممتازة ممن يطلق عليهم ج . زازانبنسكى « عمالا خلاقين » من بين العلماء والفنانين ، اى انهم اولئك الذين يضفون بأعمالهم قيما جديدة فى مجالات الفن والعلم والحياة المذهبية وعالم الأخلاق وغير ذلك .

٢ ـ ولأجل أن ينقل رجل الفكر أفكاره الى الآخرين ينبغى عليه أن يهتم اهتماما نشيطا بعديد من الميادين . وعلى ذلك فاذا كان من العلماء رجل عظيم أو خبير

لاتتجاوز معارفه واهتماماته حدود المادة التى تخصص فيها فلايعد رجلا من « رجال الفكر » .

٣ — ثم على رجل الفكر أن يبرهن على أن لديه قدرة على النقد . فهو يجمع ملاحظاته ويستنبط منها أحكاما عامة ، وهو فى ذلك يبرهن على أنه نزيه لا يميل فى نقده مع مصلحة من المصالح .

٤ — وهو يشعر بأنه فى حاجة الى أن ينقل أفكاره الى الآخرين ، ويضمن ذلك النتائج العملية والتطبيقات التى يراها لنقل هذه الأفكار من عالم الغيب الى عالم الشهادة ، فلعله لم يعد هناك مكان لمن أطلق عليهم جوليان بنرا اسم « كتبة الدواوين » ، وليس هذا ما يميز الدور الذى يقوم به رجال الفكر فى الوقت الحاضر .

فلنناقش الآن كل الآراء التى قدمناها فيما يتصل بالدور الاجتماعى الذى ينبغى أن يقوم به «رجل الفكر» . اليست هذه الآراء ومانتوقعه منها فى المستقبل استمرارا للنزعة الفكرية التى عبر عنها أ . كلوسكوسكا فقال : «انها جمهورية الفكر الفاضلة التى يسيطر عليها حكم الروح ويسود فيها القانون» ؟ اننا لنذكر فى هذا الصدد آراء مثل تلك التى ذهب اليها توماس كارليل فى كتابه «الابطال وعبادة الأبطال والبطولة فى التاريخ» . فقد ذهب كارليل الى أن خلو المجتمع من فئة عضوية من رجال الفكر يقومون على ارشاده هو اكبر شذوذ بل هو الاصل فى كل شذوذ اجتماعى آخر . والآن هل تغير الموقف تغيرا جذريا فى مدى مئة وثلاثين سنة تفصل بيننا وبين تاريخ نشر كتاب الأبطال ؟ كانت هذه المتطلبات خلال القرن التاسع عشر تنعكس على ثورة رجال الفكر على الحضارة الصناعية ، بل لقد كانت تمردا ثنائيا يكمن فيه التناقض كما قال كلوسكوسكا .

ولعلنا نسائل أنفسنا : ماذا يحملنا على أن نتوقع أن يكون لهذا الدور من أهمية فى الوقت الحاضر ؟ انه ليبدو لنا أن ظهور هذه الأدوار الاجتماعية ونموها يقع فى حالات ثلاث : أولاها أن تكون هناك قوى اجتماعية تهتم بهذا النحو ، وثانيتها : أن تكون هناك مؤسسات معينة تتصل بها هذه الادوار وأن يكون أمام هذه المؤسسات مجال للتوسع ، وثالثتها أن تكون هذه الأدوار مما تتطلبه بعض النظم الاجتماعية وتحتاج اليه احتياجا موضوعيا . واذا نحن تنبأنا باتساع دور رجال الفكر وازدياد أهميته فى المستقبل فانا نعنى على الأرجح أن يكون ذلك بفضل هذا العامل الثالث الذى ذكرنا . ان الحاجة الى رجال الفكر اليوم ثم مايتبعها من الحاجة الى الخبراء تأتى من الحكومات ومن المؤسسات العظمى المتعددة التى تميز مجتمعات العصر الحاضر . وحتى المصطلح الذى نطلقه على «رجل الفكر» لاينطبق اليوم كثيرا على شخص ممتاز بعينه ، بل لعله ينطبق على دوره الاجتماعى سواء كان هذا الدور واقعا بالفعل أو كان فى حكم المأمول .

ولايستوى رجال الفكر فى الأهمية بين بلد وآخر ، وكذلك لن يكون لهم

جميعا خط واحد فيما يكسبونه من اهمية فى المستقبل . لكن اى تحليل لهذه الفروق قد يجاوز المدى المحدد لهذا المقال .

ان تكاثر فئة رجال الفكر واتساع دائرتهم له معنى اساسى عند تقويم مركز الكتاب الاجتماعى . واول خاطرة تتبادر من هذا المعنى أن الكتاب الآن قد وجدوا لأنفسهم شركاء آخرين من رجال الفكر ، فلم يظلوا هم الذين يصوغون الأفكار الجديدة ، ولم يظلوا هم «القادة الروحيين» ، ولا هم الخبراء فى الأمور الأخلاقية، بل هم يشتركون فى كل تلك النواحى مع فئة عريضة من أصحاب المهن المختلفة ، فى حين انهم لم يكن يشاركهم فى كل ذلك فيما مضى الا قلة قليلة جدا من الفلاسفة واصحاب المذاهب ، بل كان يؤدى هذه الوظيفة فى سالف الزمن بعض رجال الدين . أما ثانى خاطرة تبدو لنا من هذا المعنى فهى أن قليلا جدا من الكتاب من يمكن اعتبارهم من «رجال الفكر» .

وعلى الرغم من اننا فى هذا المقال نختص بالبحث عن التغيرات التى حاقت بوظيفة الكتاب لا بالتغيرات التى اعتورت وظائف الأدب ، فاننا نستطيع أن نزعم أن الدور التركيبى للأدب فى نماء ، بل سيزداد نموا فى المستقبل . ذلك لأن الجمهور لا يزال يفرقه فيض غامر من أجهزة الاعلام ، يتضمن عددا هائلا من مواد متجددة متهافتة لا نظام لها . ومن اجل ذلك كان من الأهمية بمكان خاص أن تنسق هذه المعلومات وتفسر . والآن هل يمكن ان يقوم الأدب وحده بهذه الوظيفة ؟ لاشك أن الأدب سيؤدى هذه المهمة ، ولكن كذلك سيؤديها العلم والفلسفة . واذن فلن يكون الدور العام مقصورا فى هذا المجال على الكتاب ، بل سيشغل الى جانبهم العلماء والفلاسفة . لقد فرق رولان بارتى فى احدى مقالاته بين « الكتاب » وبين « الذين يكتبون » ، وفى تفسيره لهذه التفرقة ذهب الى أن الأولين هم الذين يؤدون وظيفة ما ، أما الآخرون فانهم يشغلون أنفسهم بنشاط ما . وأنا أزعم أنه على الرغم من كل الاختلافات بين الفئتين ، بل على الرغم من اتساع الهوة بينهما ، فان أهل الفكر بالمعنى الذى ذهبنا اليه هم الذين سيقومون بمهمة المفسرين فى هذا العالم . ولن يكون هذا الوجه من وجوه التطور جديدا كل الجدة فى المستقبل ، اذ أن بوادر لهذا التطور بدأت تظهر للعيان فعلا فى هذا العصر الذى نعيش فيه . وحسبك ان تقرأ أنواعا خاصة من المقالات ، وأن تتصفح انواعا خاصة من الصحف ، وان تطلع على كتب خاصة عن العلوم العامة حتى تلحظ بوادر لهذا التطور . وسيؤدى ذلك الى أن ينتزع من الكتاب مركز الامتياز ، لأن الآخرين من أهل الفكر سيشاركونهم فى أداء دورهم الذى كان لهم دون غيرهم من قبل .

ولن تنقص الحاجة الى الكتاب بصفتهم من اهل الفكر بأى حال من الأحوال. فهم المرشدون فى عالم الأشياء الجديد ، وهم الذين يوافون الناس بتفسيراتهم للعصور الجديدة . ولن يختص الكتاب دون سواهم بذلك ، بل سيكسب رجال الفكر عموما شأوا متزايدا ، لانهم هم الذين يعاونوننا على تفسير مانرى وعلى

تأويل مانمارس من تجارب . ومرة أخرى نريد أن نذكر أننـا فى معالجتنا لهـذا التطور لانزال نراه اتجاها ناشئا لم تكتمل جميع معالمه ولاظهرت كل آثاره .

التفرقة الحالية

بين الأدوار التى يقوم بها الكتاب

ان العوامل التى عددناها فيما سبق قد أنتجت اختلافا داخليا ملحوظا بين أولئك الذين يأخذون على أنفسـهم تفسير النشـاط الأدبى تفسـيرا واسـع المـدى .

وينبغى علينا أن نفرق بين ثلاثة أدوار على الأقل يقوم بها حملة الأقـلام . ولسنا نزعم انهم قد انقسموا فعلا الى الفئات التى نعالجها ، ولا ان لكل فئة منهم اليوم كيانا محددا ، ولا أن مانورده هو وصف للتفرقة كما هى قائمة اليوم ، ولكنا نود أن نبسط القول فى تفصيل هذه الفئات الثلاث حتى تكون نماذج لمـا ستؤول اليه هذه التغيرات فى المستقبل . هناك مايشير الى ماعسى أن يحدث فى المستقبل ومايحدث اليوم فى عالم القلم ينبىء بأن الكتاب ينتظمون فى فصائل ثلاث :

١ ـ وأول مانذكره من هذه الفصائلهم أولئك الذين يظهرون فى دور الكتاب التقليديين . والكتاب التقليديون هم مؤلفو النصوص ، وهى نصوص تتفاوت من حيث القيمة الفنية ومن حيث النوع . انهم أساسا مؤلفو الكتب . ولم يتغير الدور الذى يقوم به الكاتب التقليدى خلال السنوات الخمسين الماضية . فان عـدد الكتاب التقليديين فى بولندة مثلا لم يزد ولم ينقص فى خـلال القرن العشرين . وأعظم تغيير أدخل على دور هؤلاء منذ خمسين سنة أن انتاجهم الأدبى كان قد أصبح مهنة من المهن ، وهو لايزال الى اليوم ايضـا مهنة من المهن . وتحـويل الانتاج الأدبى الى مهنة لم يشغل الكتاب دون غيرهم بل شغل معهم المؤسسات التى تقوم على هذا الانتاج ، نقصد بذلك دور النشر . فالكتاب من ناحيةوأصحاب دور النشر من ناحية أخرى يعتمد كل فـريق منهم على الفريق الآخـر فى ذلك المقـام .

ويبـدو أنه من المتوقع أن يسـتمر هـذا الدور التقليدى للمؤلفين ، فان التلفزيون والسينما والمجلات لاترضى كل الحاجات الثقافية ـ أو قل انها لاترضى حاجات كل الناس ـ ولذلك فان الاقبال على الكتب كمصدر من مصادر الاحسـاس بالجمال وكمنبع من منابع اللذة لن ينقطع فى المستقبل المنتظر . وسوف يؤدى ذلك الى أن يمضى الاقبال على الوظيفة الرئيسـية لهؤلاء المؤلفين : وهى وظيفة أجملها بارتس فى قوله : «أساس العمل هو الكلمة» . «وحضارة الكلمة المكتوبة» لاتزال من أحد العمد التى يقوم عليها الفكر العلمى ، وهذا مايعتمد عليه التقدم الاقتصادى والتكنولوجى المعاصر .

واذا كنا نرى أن الكتب لن تزول فى هذا التطور المنتظر الذى سـوف يعتور

الثقافة ، فان هذا لايعنى بالطبع أن الكتاب لن يتغير فى شكله ومظهره الخارجى . بل الأحرى أن يتغير منظر الكتاب وشكله بفضل التقدم التكنولوجى فى فن الطباعة .

ثم أن التعايش بين الأدب وبين أجهزة الاعلام سوف يؤدى الى تغيرات تعتور الأدب . وسوف يكون هناك تخصيص فى الوظائف بين الكتب من ناحية وبين التلفزيون والسينما من ناحية أخرى وربما جاهد الأدب فى ناحية التركيب فاتجه الى التعمق فى دراسة المذاهب وفى بحوث علم النفس وماشاكل ذلك ، تاركا للوسائل السمعية البصرية ناحية التحليل وماينضوى تحت ذلك من ايراد التفصيلات ومعالجة الملاحم والتأنق فى المظهر الخارجى .

ولكن كان من نتيجة هذا التطور الذى ابقى على الأدب التقليدى أن خرج الى الوجود دوران آخران لحملة الأقلام : كل واحد منهما قائم على مبدأ يختلف عن المبدأ الذى يقوم عليه الآخر . وأول دور منهما هو الذى يقوم به «أديب الفكر»، والدور الآخر هو الذى يقوم به «فريق من الكتاب» يتعاونون فى الانتاج كما يتعاون اعضاء فريق كرة القدم . واديب الفكر يختلف فى دوره عن الأديب التقليدى بأن هيبته وحسن سمعته ونفوذه تجاوز أفق الأدب . أما الدور الآخر للكتاب المعاصرين وهو دور «فريق الكتاب» فانه نتيجة لما تتطلبه أجهزة الاعلام من أساليب معينة .

نحن الآن اذن أمام ثلاثة أدوار للكتاب المعاصرين : أولها تقوم به فئة من الكتاب التقليديين ، وثانيها تقوم به فئة من «أدباء الفكر» ، وثالثها تقوم به فئة تؤدى عملها على هيئة فريق متضامن كما يتضامن فريق كرة القدم . ولكن لاتحسب أن هناك تفاوتا كبيرا فى القيمة الفنية لمنتجات أولئك وأولئك وهؤلاء ، حقا اذا نحن عرضنا «لأدباء الفكر» — أو قل للأدباء من رجال الفكر — فاننا نظن دائما أنهم هم الذين يبتكرون أفكارا جديدة ، وأنهم هم الذين يستخدمون لغة جديدة ليصوغوا من جديد حقائق قديمة وجدت منذ الأزل ، وأنهم «صوت العالم» — كما قال جان باراندورسكى ، ولكن الواقع أنهم اذا وصلوا الى درجة من الهيبة أو حسن السمعة فان نفوذهم يظل طاغيا مهما حاق بأعمالهم من الاضمحلال ، ومهما قصروا عن تحسين انتاجهم . وبالاضافة الى ذلك فليس كل الكتاب — مهما بلغوا من علو الشأن — يقومون بدور «رجل الفكر» (وتستطيع أن تقول مثل ذلك عن كثير ممن اشتهروا خارج نطاق الأدب) . كذلك يتوقف دور أدباء الفكر على المكانة التى يحتلها الأدب نفسه فى حياة الأمة .

أما الفئة الثالثة : وهى «فرق الكتابة» ، فانه لايرجى من هؤلاء أن يوافونا بأفكار جديدة ، ولا أن يوحوا الينا بمشاعر ملهمة . انهم فئة ممن احترفوا كتابة النصوص لأجهزة الاعلام ، ولايكاد ينسب الى واحد منهم انتاج بعينه ، ويظلون فى الغالب خارج منظمات الكتابة . والمفروض أنهم مهرة فى اعادة تشكيل انماط

معينة ، واكفاء فى أساليب الكتابة ، وقادرون على وفرة الانتاج . وقد يحدث ايضا فى كثير من الأحوال ان تكون نتيجة هذا الدور أن تخرج على أيديهم اعمال تعلو الى درجة سامية من الفن ، ويظهر ذلك واضحا فى بعض العروض السنمائية .

واعلم ايضا ان اداء دور من الأدوار لايعنى ثبات الكاتب على دور بعينه لايتحول عنه ابدا . فان بعض الكتاب يتحولون من دور الى دور بمعنى الزمن وبعضهم يستطيع القيام بأدوار مختلفة يتناوبونها باختلاف المواقف . وفى هذه الحالة يتوقف كل دور يقوم به الكاتب على اختلاف مجموعة النظم التى ينتمى اليها .

٢ ـ ان هذا الذى أسلفنا الحديث عنه من حيث الاتجاه الى تقسيم الكتاب الى فئات ، وتحديد الأوساط التى يكتبون فيها ، قد يتعارض مع أفكار معينة خاصة بتطور ثقافتنا . وقد قيل ان النموذج الذى سنتخذه للثقافة الاشتراكية لابد أن يمحو هذه التفرقة الحادة بين منتجى القيم الثقافية ومستهلكيها ، فمثل هذه التفرقة ـ فى رأى بعضهم ـ تختص بها المجتمعات الطبقية . فهل يكون لكل شخص فى المستقبل من الاهتمامات والحاجات والمواهب مايتيح له أن يخلق لنفسه قيما ثقافية وفنية شخصية خاصة ؟ وهل هذا مسار التطور الاشتراكى فى الأدب ؟

دعنا الآن من دراسة فصائل الأدب التى ربما كتب عليها الاندثار فى المستقبل ، ولندرس الطاقات الخلاقة التى قد تكون كامنة الآن عند كل فرد والتى قد تبتعث فى المستقبل . انه من الظاهر أن قيمة الانتاج الفنى ومداه ، ثم طبيعة ماينتجه الشخص من أعمال الفن لاتتوقفان على الظروف الاجتماعية التى تكيفه فقط ، ولكنها تتوقف أيضا على ميزات فردية فى نفس الشخص قد يكون جزء منها مكتسبا ولكن جزءا آخر منها هبة طبيعية وليدة مع النفس . والواقع أننا لانزول فى جهالة وعماية عن تحديد هذا الجزء المكتسب وذلك الجزء الذى يولد معالنفس. ومادام الانتاج يستلزم أن يكون الشخص موهوبا فليس هناك مايبرر أن يمحو النظام الاشتراكى الفروق بين درجات القدرات الانسانية وانماطها . حتى اذا كان هذا النظام الاشتراكى المرتقب سوف يزيد من رفاهية الجميع ، ويطيل من أوقات الفراغ كأثر من آثار هذه الرفاهية ، ويوفر للجميع ظروفا ملائمة تتيح لهم أن يشتركوا فى النشاط الفنى ، فان انتاج كل واحد منهم سيكون متفاوتا فى القيمة عن انتاج الآخر . ومهما يكن من أمر فسنظل نفرق ـ حين نقرب هذا النشاط الخلاق ـ بين مايكتبه الشخص «من أجل نفسه» ومايكتبه «من أجل الآخرين» ، بمعنى أن هذا النشاط الخلاق لن يقتصر على أن يعبر الفرد عن انفعالاته بل لابد أن يكون مثيرا لتجارب الجمال عند الآخرين ونحن نؤمن بأن الأدب المعاصر ينبغى أن يتناول فى اساسه الانتاج «من أجل الآخرين») .

وانما نخرج من كل ذلك بأن الفـوارق بين المنتجين والمستهلكين فى سـوق الأدب لن يكون مصيرها الزوال ، بل لعلها تتقلص رويدا رويدا حين تذوب الفوارق الاجتماعية بين الأفراد .

٣ ـ ان انبيـاء التكنولوجيا فى الوقت الحـاضر ، وبخاصـة أولئك الذين يشيدون بأجهزة الإعلام ، يدعون أننا نقترب سريعا الى موقف تصبح فيه الكرة الارضية «قرية دنيوية» ، تمحى فيها أغلب الفروق التقليدية وتزال فيها الحواجز ، بيد أننا نلمح عناصر على النقيض من ذلك فنرى ان الشعور «بالاقليمية» يزداد يوما بعد يوم . ونلمس ذلك واضحا فى برامج التلفزيون وفى أفلام السنما .

هناك اذن اتجاهات عالمية واتجاهات اقليمية . ويتراوح الكتاب بين هاتين الناحيتين المتضاربتين . والأديب من رجال الفكر لايستعصى عليه أن يوفق بين النقيضين فهو يستطيع أن يكسب اقبال الجماهير على المستوى العالمى ـ وقـد يسرت له ذلك وسائل الاتصال ـ كذلك يستطيع أن يكتب بلغته القومية ، ولن يجد صعوبة فى التغلب على الحاجز اللغوى بفضل الترجمات ودور النشر التى لن يشق عليه الانتفاع بها (ولايقدر اقبال الجماهير على انتاج كاتب معاصر بالمعيار الذى يقاس به اقبال الناس على كواكب السنما أو على المطربين الشعبيين !!) .

يستطيع الكتاب الذين يؤلفون كتبا على أسـاس الدور التقليدى أن يكتسبوا ذيوع الذكر كل فى بلده فى الوقت الذى تظهر فيه ترجمات لهذه الكتب فى بلاد أخرى . ذلك لأن جماهير القراء تزداد عددا فى هذا العالم . ولكن قد يحدث من جهة أخرى أن يظل بعض هؤلاء الكتاب مغمورا فلا يقراه الا قلةمن المعجبين به فى بعض أنحاء بلده

اما أعضاء فرق الكتابة : اى أولئك الذين يكتبون للتلفزيون والاذاعة والسنما فان المعجبين بهم لا يجاوزون حلقة ضيقة محلية محددة من الجمهور ، وقليـل من هؤلاء الكتاب من تعدهم بعض الظروف الملائمة فنجدون جمهورا قارئا خارج بلادهم

وكذلك ترى أن اختلاف النظم التى ينتمى اليها الكتاب حين يقومون بأدوارهم المختلفة هو العامل الأساسى فيما اذا كان الجمهور يتقبلهم أو لا يتقبلهم .

٤ ـ نريد أن نذكر هنا مرة أخرى حقيقة لمسناها فيما سبق ، وهى تغيرات بعيدة المدى تحدث الآن لا فى الأدوار التى يقوم بها الكتـاب فقط ، ولكنهـا أيضـا تغيرات فى التكنولوجيا وفى تنظيم الحياة العامة . وتتصل هذه التغيرات بكثير من الأخذ والرد ، وبالمصالح المتصارعة ، وبفصائل متضاربة من المذاهب . وفى مثـل هذا الموقف يجد الأديب نفسه مع سـائر رجال الفـكر ، يعمل تحت عدد كبير من مختلف الضغوط ، وبخاصة اذ بدأت سـمعته فى الصـعود . وحيث أن دوره لم يتحدد بعد فهو عرضة للهجوم من نواح متعددة .

ويجدر بنا أيضا أن نذكر تغيرات أخرى فى العصر الحاضر تنتاب أدب الجماهير وصلته بالحياة العامة والحياة الاجتماعية على السواء . تلك التغيرات تتعلق بالبحث

عن اشكال جديدة من التعبير الفنى ـ وهــذا لا يتمثــل فى الأدب وحده ـ وتتعلق أيضا بالشك الذى تهتز له معايير التقدير ومنهــا التقــدير الفنى ، ثم انهــا تتعلق بما ينجم من انجازات ثانوية تسير جنبا الى جنب مع تطورها السريع . فنمو الذين يكتبون والقاؤهم الشك على المعايير الفنية القائمة يخلقان للكتاب موقفــا عســيرا غاية العسر .

ان الكاتب التقليدى او الكاتب المفكر ليطلع على كل هذه الحقائق ، وهــو فى الوقت نفسه يريد أن يقوم بالتبعة التى القيت على كاهله ، وهو يدرك مدى الخطر الذى يتربص له حين يقوم بدوره ، فيولد كل ذلك عنده شعورا من الريبة يصاحب انتاجه . اما الكاتب الذى ينتمى الى احدى فرق التلفزيون أو الاذاعة فهو من هذا الوجه أسعد حالا .

ومرة اخــرى نريد أن نثبت ان هنــاك فروقا بين فئات حملة الأقلام ، وأن وظائف هذه الفئات ومراكزهم الاجتماعيــة كما أجملناها فيما ســلف ما زالت الى الآن فى طور النشأة ، فهى تريد ان تتبلور ، ولكن لم تتضح اتجاهاتها بعد . ونشير الدراسات التى قامت فى بولندة عن تحليــل الأدب فى العصور الماضية ومقــارنتها بالدراسات التى أجريت فيها بين ١٩٣٩ و ١٩٤٥ الى ان للادب ســوقا واســاليبه خاصة بالتوزيع ، وأن الاحاطة بكل ذلك هامة جدا فى عالم الكتابة . وقد تختلف الحالة اليوم عما كانت عليه فيما مضى باختــلاف البــلاد الاشــتراكية عن البــلاد الراسمالية ، كما تختلف أيضا باختلاف الفئة التى ينتمى اليها الكاتب . ولكن سواء أكان المجتمع اشتراكيا أم راسماليا فسوف يتجافى كاتب المستقبل عن الأنمــاط القديمة حين كان يعتبر نفســه صاحب كيان اقتصادى قائم بذاته .

فالكاتب الذى يؤلف اليوم كتبا بمفرده يمثل مكانة صاحب مؤسسة اقتصادية صغيرة يديرها بنفســه . وتدل الدراسة الواســعة التى اجريت فى بولنــدة فى أدب العقد السادس والعقد السابع من هذا القرن على أنه لابد لنا من أن نوفق بين مركز الكتاب وبين المبادىء السياسية والاقتصادية التى يقوم عليها النظام الاشتراكى . لابد أن ندرس بوجه خاص كيف يمكن أن نربط بين هؤلاء الكتاب التقليديين فى نظام اساسى . ومعنى ذلك اننا يجب علينا ان نعيد النظر فى تحديد معنى « دار النشر » . فالى أى مدى تكون هــذه الدار مصنعا للكتب ، والى أى مدى تكون موئلا لرعاية الكتاب ؟ ليست الاجابة على هذا السؤال واضحة كل الوضوح .

واعضاء الفرق الكتابية الذين ينتمون الى أجهزة الاعلام يعملون تحت ظروف تتحكم فيها مؤسسة الاعلام نفسها ، وما يتوافر لهذه المؤسســة من مكان فى الاقتصاد القومى . ويتفاوت الانتاج الذى تقوم به هــذه الفئة اذا كانت أجهزة الاعلام ملــكا خاصا أم عنه اذا كانت جزءا من القطاع العام . فاذا كانت من القطاع العام فهــل

يعمل الكتاب على أساس اقتصادى اشتراكى ام على أساس رأسمالى ؟ فان كل ذلك يؤثر فى مركز الكتاب الاجتماعى وفى هيبتهم وفى مستواهم المالى وفى ظروف العمل التى ينتجون فيها .

والى جانب هذه المؤسسات التى تحدد وظائف الأدب وتقسم الكتاب الى رجال فكر والى أدباء مشتغلين بالاعلام ، تبرز تنظيمات أخرى تضم نخبة من الأدباء ورجال الفكر ، تلك هى التنظيمات الجامعية . فقد بدأت الجامعة تظهر فى دور المركز الذى يفسر النشاط الفكرى تفسيرا عريضا. والجامعات فى الشرق والغرب. تدعو الأدباء من رجال الفكر للالتحاق بها أو لالقاء المحاضرات فيها . فهل قدر للجامعة أن تكون هى المنظمة الأصلية التى تجمع فى أكتافها جماعات من رجال الفكر ، وتربط بين انتاجهم الفكرى من ناحية وبين نظام الحكم الاقتصادى القومى من ناحية أخرى ؟ ان هذا يتوقف على أمور كثيرة ، لكنه يتوقف بالأحرى على اتجاهات الجامعة نفسها وعلى السرعة التى تتطور بها فى المستقبل بعد أن نخطو المرحلتين الثانية والثالثة من ثورة التربية فى عشرات السنين المقبلة . فاذا كان للجامعة أن تتحمل هذه التبعة فلابد لها أن تتخلى عن وظيفتها التى تقوم بها الآن من حيث أنها ليست الا معهدا يضم مجموعات من المدرسين والدارسين ، لابد لها أن تعود ثانية الى ما يقرب مما كانت عليه فى العصور الوسطى حيث كانت مجمعا من الناس يشغلهم النشاط الفكرى .

ملاحظات ختامية

ان الكتاب أنفسهم لا يعون وعيا تاما التفرقة بين الأدوار التى يقومون بها . ولا طبيعة هذه التفرقة كما أجملناها فيما سلف . وكانت نتيجة كل ذلك أن حدث كثير من حالات سوء الفهم ، ونشأت أساطير مختلفة انتشرت فى أوساط الأدب . بل وقعت أيضا من أجل ذلك أحداث من خداع النفس وخيبة الأمل تبدو لنا اذا درسنا اجتماعيات الأدب دراسة عميقة .

حتى الدراسات الحالية فى اجتماعيات الأدب لا تكاد تلحظ هذه الحقائق . وكما قال كاتب أمريكى يبحث فى اجتماعيات الأدب : « ان النظم الأكاديمية التى شحنتها التقاليد بالدراسات التاريخية وتحليلات الأدب قد تزايلت من حيث لا تدرى ، فقد طفى عليها أدب الجماهير ، وطغى عليها المبتذل من أكثر الكتب رواجا ومن المجلات الشعبية وصحف الفكاهة الى غير ذلك . وتنظر المنظمات الأكاديمية الى كل ذلك نظرة الاستعلاء الذى لا يبالى بهذه الخيالات الضحلة التى قدر لها أن تكتب وتطبع » .

على اننا لا نستطيع اليوم أن نصف المؤسسات الأدبية المعاصرة الا اذا أخذنا فى الاعتبار أن هذه تشمل ــ فيما تشمله من أمور أخرى ــ هذه الأدوار المختلفة

التى يقوم بها الكتاب . وليس فى شرعة الحق اليوم أن نقصر الكلام على الكتب وحدها اذا نحن عالجنا الأدب ، تاركين الحديث عن هذه المظاهر من الانتاج الأدبى لتيناوله المشتغلون بدراسة اجتماعيات « الثقافة الجماهيرية » .

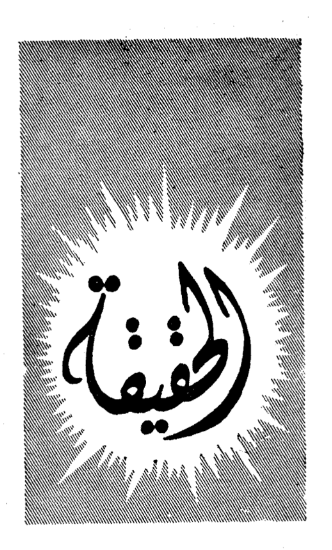
ويجب أن يصح فى الأذهان أيضا أن لكل واحد من هذه الأدوار مكانا فى تطوير الثقافة القومية . وعلى ذلك ينبغى أن نعنى بتطوراتها وتغيراتها من الوجهتين العملية والنظرية .

الكاتب : أندريه ستشينسكى

رئيس فريق الاتجاهات الاجتماعية المحتملة بمعهد الفلسفة والعلوم الاجتماعية بأكاديمية العلوم الهولندية . ولد عام ١٩٢٤ . حاصل على الدكتوراه فى علم الاجتماع من جامعة وارسو . تولى منصب مدير مركز أبحاث الرأى العام فى وارسو من ١٩٥٧ الى ١٩٦٤ ، ثم أصبح رئيسا للابحاث الخاصة بالثقافة المعاصرة فى مركز الابحاث باكاديمية العلوم البولندية . ومن مؤلفاته بالبولندية : الصحافة ، الراديو والمجتمع ، الاحتمالات المتوقعة والعلم ، الكتاب البلنديون . هذا عدا مقالات بالبولندية والانجليزية والفرنسية .

المترجم : احمد خاكى

وكيل وزارة التربية والتعليم سابقا . وقد اسهم فى تحرير مجلة « الثقافة » فى موضوعات الأدب المقارن من ١٩٣٨ الى ١٩٤٥ . وله مؤلفات فى الأدب اهمها « برنارد شو : تاريخ حياته الفكرى » ، وبحوث فى شكسبير وشعره اهمها « شكسبير الشاعر » .



بقلم :
فونفيليو تريجو رزنديز

ترجمة :
الدكتور محمد فتحي الشنيطي

المقال في كلمات

ماهى الحقيقة ؟ سؤال قديم قدم الزمن . هل نحن فعلا موجودون أم نحن أشباح تتحرك لا وجود لها فى الواقع ؟ لقد وقفت الفلسفة ومهمتها الأولى تفسير مظاهر الكون ازاء ذلك حائرة تضرب أخماسا فى أسداس . هل نحن وجودون ؟ على هذا أجاب ديكارت اجابته المشهورة «أنا أفكر اذن أنا وجود» . وللفلسفة فى ذلك رأيان متناقضان . أحدهما يقول انه ليس هناك الا العقل وأن ما نراه ونحسه من أشياء مادية هو فى الحقيقة من تصورات هذا العقل. أما الرأى الآخر فيقولان ليس هناك الا المادة ، وأن ما نسميه عقلا ليس الا وسيلة عجيبة لاخفاء أشكال مختلفة على هذه المادة تجعلها تبدو لنا بهذه الظواهر المتباينة . هذه وجهة نظر الفلسفة . فهل للدين وجهة نظر أخرى ؟ نعم ، انه يؤكد اننا جد بعيدين عن ادراك الحقيقة . وهذا ما يفسره قول رسول الله صلوات الله عليه « الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا » .

ويبحث هذا المقال الحقيقة من تصورات أربع : التصور الانطولوجى **(الوجودى) ، التصور الابستيمولوجى ، التصور المنطقى ، التصور البراجماطى . والحقيقة فى عرف التصور الانطولوجى هى اثبات للوجود عينه فى طاقته الأصيلة ، هى المطابقة بين الوجود ومظهر الوجود . وعلى حسب رأى بارمنيدس : يكمن الطريق الى الحقيقة فى الواقعة القائلة بأن « الوجود موجود ، ومن المستحيل أن لا يوجد » . أما التصور الابستيمولوجى للحقيقة الذى صاغه أرسطو وأطلق عليه فيما بعد « نظرية الحقيقة بالتطابق » فيتمثل فى الملاءمة بين الأشياء والعقل ، أو كما يقول « كانط » أن الحقيقة تتألف فى الواقع من علاقة تطابق بين المعرفة والموضوع . ويتمثل التصور المنطقى للحقيقة فى القضية تكون صادقة حين تكون مترابطة منطقيا ، متوافقة أو متجانسة ، مع قضية أو قضايا أخرى أعلن من قبل كونها صادقة . أما التصور البراجماطى للحقيقة فيتمثل فى تعريف الحقيقة كوظيفة اجتماعية ، كأداة لاشباع بعض ضرورات عملية . ان الحقيقة عند البراجماطية تتألف من اتفاق بين الفكر والواقع . وقد اقترن هذا التصور للحقيقة فى أصوله بالفن الجدلى الذى مارسه السوفسطائيون اليونان . وقد تطور هذا التصور الفعال للحقيقة فى اتجاهين أساسيين يتفقان مع التفسير المعطى للتعبير «حقيقة عملية» . أحد هذين الاتجاهين يميل الى تفسير الحقيقة كمنفعة عملية أو ممارسة مرضية بالنسبة لاحتياجات واهتمامات الفرد . والاتجاه الآخر هو النظرية الماركسية . ان الحقيقة عند ماركس لا تتألف من نشاط عملى فقط ، ولكنها تتألف أيضا وفى المقام الأول من نشاط عملى اجتماعى متحول ، نشاط عملى تحولى ثورى .**

قد يتعذر أن نجد فى تاريخ الفلسفة فى العالم تعريفا للحقيقة لم يسبق أن صاغه ـ بقدر ما ـ فلاسفة اليونان القدامى . ومع هذا ، وعلى العكس من ذلك ، فمن اليقينى أيضا ، أن التاريخ العام للفلسفة يتمثل ببساطة فى قدرة دائمة للفكر توجه فى بعض الحقب ، ومن وجهات نظر معينة ، صوب اعادة تعريف طبيعة الحقيقة وماهيتها .

من أجل ذلك سينصب اهتمامنا على هذه القضية ، ألا وهى أن نستكشف أربع تصورات للحقيقة تلوح لنا ممثلة ، وهى أوثق ما تكون صلة بسياق ثقافة فلسفية لها أصالتها ، مثلما كانت ثقافة اليونان ابان الحقبة الكلاسيكية . وفى هذا السياق الثقافى تتطور تصورات متنوعة للحقيقة ، سنطلق عليها «**التصور الأنطولوجى والوجودى** » و « **التصور الأبستيمولوجى** » ، و (**التصور المنطقى**) (مع مواصفات وثيقة الصلة بهذا المجال) ، « **والتصور البراجماطى** » . وسنحاول أن ننظر فى الدرجة التى يبلغها كل تصور من هذه التصورات عند ظهوره فى سياقات ثقافية

أخرى مع التشديد والتوجيه اللذين تتلقاهما هذه التصورات بمعنى محدد من الادراك الخاص بهذه الثقافات الأخرى ـ شرقية وغربية ـ فى الحقب المتنوعة ، والهدف هو بيان القسمات المشتركة والمميزة لتصوراتها ·

١ ـ فبمعنى رئيسى ، وهو المعنى الذى كان أشد المعانى أصالة ورسوخا بين فلاسفة اليونان القدامى ، تتزامن الحقيقة مع « ما هو قائم » ، أى مع الوجود · وبالرغم من أن الحقيقة تمثل فى الفكر ، ويعبر عنها فى اللغة بواسطة قضايا واقعية (أو صادقة) ، فانها ليست من ابداع الفكر ولا من ابتكار اللغة ، بل الأحرى أن الفكر والأحكام تتوخى أن تكون صادقة ، لأن الوجود الذى يتولد ببساطة عن الفكر واللغة لايعدو أن يكون هو الحقيقة عينها . يقول «أرسطو» : « أنت لست أبيض لأننا نفكر بطريقة صادقة · أنك أبيض ، بل بالأحرى لأنك أبيض ، فأولئك الذين يقولون انك كذلك ، يقولون الحقيقة » (١) ·

فلو كنا نسعى الى تعريف أدق للحقيقة ، بالمعنى الذى يرسخ عنده تطابق كامل بين الوجود والحقيقة ، لزودنا « ارسطو » مرة أخرى بتعريف من هذا القبيل : « حين يتصل أى شيء بالوجود فهو يتصل أيضا بالحقيقة » (٢) ، وفى هذا التعريف يقر « أرسطو » ببساطة بأعم تصور للحقيقة فى عرف ما قبل سقراط · فالحقيقة هى اثبات للوجود عينه فى طاقته الأصيلة ، هى يقظة الوجود ، هى استهلال الوجود الذى يظهر من حيث هو كذلك ، أعنى هى المطابقة بين الوجود ومظهر الوجود .

فلنضف الى هذا التعريف للحقيقة تعريفا أنطولوجيا لها « بسبب الأصالة » التى يظهر بها الوجود ذاته و « بسبب التطابق » بين الوجود وطريقة ظهوره · هذه هى فكرة الحقيقة التى نجدها عند « بارمنيدس » ، عندما يقول فى سياق حديثه عن التصور الثابت للوجود الواحد ان الطريق الى الحقيقة يكمن فى الواقعة القائلة بأن «الوجود موجود ، ومن المستحيل له أن لايوجد» ، وأن طريق الخطأ يكمن فى الواقعة القائلة بأن « الوجود لا يوجد ، ومن الضرورى أن لا يوجد » (٣) . وهذه هى الفكرة عن الحقيقة التى نجدها عند « هرقليطس » ، الذى يدعم فى سياق حديثه عن التصور الدينامى للوجود ، فكرة أن معرفة الحقيقة تعادل معرفة **الطبيعة** (أو الماهية) التى تظل ثابتة خلال عملية التغير التى تمر بها جميع الأشياء ، ذلك لأن «المعرفة تتألف فى قول الحقيقة وممارستها طبقا للطبيعة ، وذلك بالانتباه الى هذه الطبيعة

---

(١) Aristotle, Metaphysic, IX, 10, 1051b, 7.

(٢) Op. cit. II, 993b, 31.

(٣) Diels, 28, B, 2 ff.

عينها» (١) وحتى اذا كان من الميسور اخفاء الطبيعة ، كما يقول هرقليطس فى شذرة أخرى من شذراته ، فان الحقيقة تتألف من اكتشاف الطبيعة ·

والآن ، كأثبات أصيل للوجود ، وكتطابق للوجود مع حالة اكتشافه ، تتطلب الحقيقة ـ فى سياق معرفتها ـ موقفا نوعيا من جانب الشخص الذى تتبدى لـه ، وهذا الموقف يلزم أيضا أن يكون موقفا أصيلا يتوافق مع الصورة الصادقة لوجود الانسان · وليس من الممكن أن نقترب من الحقيقة دون أن نتبع عملية تنسـجم مع العقل ، ومع الصورة الأصيلة لنا ، بصرف النظر عن شهادة المعانى التى تعبر عن علاقة بالجسم · هـذا هو ما يطلبه « بارمنيدس » و « هرقليطس » والفيثاغوريين و « أفلاطون » جميعا ، اذا كان فى مستطاع أحد أن يعرف ما هى الحقيقة وأن يقوله·

أليس هذا هو ما خطر بذهن « أفلاطون » حين قال : « ليس مقبولا الوصـول الى ما هو نقى من ثنايا ما هو غير نقى » · أو بطريقة أخرى : « بقدر ما يكون لنا بدن، وبقدر ما تتحد نفسنا (أو الماهية) بهذا العنصر الشرير ، فلن نحقق البتة ما نرغب فيه ، وبعبارة أخرى ، الحقيقة» (٢) والواقع أن الحقيقة من حيث كونها أصالة الوجود يمكن فقط أن تمثل فى (أو قبل) صـورة أصيلة للوجود من جانب الشخص الذى تنكشف له من حيث هى كذلك · ولكن هل هذان الشيئان المختلفان متزامنان: **الحقيقة** من حيث هى أصالة الوجود، **والموقف العقلى** من حيث هو الصورة. الأصيلة لوجود الشخص الذى تتبدى له الحقيقة واضحة من حيث هى كذلك · ان أفلاطون يتأمل فى هذه المسألة فى موضـع واحد على الأقل : « أما أن يكون الذكاء عدلا الحقيقة ، أو هو أشبه الأشياء كلها بالحقيقة ، واكثرها صدقا» (٣) . فلنفحص الآن كيف أن هذا السؤال يمثل لنا ، وكيف يحل فى مجالات أخرى من مجـالات الثقافة ·

لقد اسـتقبل التعريف الأنطولوجى الوجودى للحقيقة ، كما عرضـناها من جانبيها ، استقبالا خاصا ، وشكل تعبيرا جديرا بالذكر فى الثقـافة الفلسفية عند الشعوب الشرقية ، وفوق كل اعتبار بسـبب تأثير الأديان العديدة (الموسـوية والمسيحية والاسلام والبوذية) على الفكر اليهودى والعربى والهندى ، وعلى الفلاسفة المسيحيين · فعند هؤلاء الفلاسفة ، كما هو الشأن عند فلاسفة اليونان ، تزامن الحقيقة الوجود · وبالاضافة الى ذلك ثمة فهم قائل بأن الأشياء صادقة من حيث كونهـا ما هى عليه ، ومن حيث الدرجة التى تكون بها ما هى عليه · وأيا ما كان فمنذ عهد « فيلون » السكندرى كان مفهوما أن **الوجود واحد** غير محدد ولامتناه ، وأن كـل شىء يكون بطريقة أو بأخرى ما يكون ، لأنه افصاح عن هـذه الواحدية غير المتحددة

---

(١) Diels, 22, B, 112.

(٢) Plato, Phaedon 67b, 66b.

(٣) Plato, Philebus, 65d.

واللامتناهية . وأيا ما كان فنتيجة ذلك هي أنه عند هؤلاء الفلاسفة لا يسعنا أن نعرف الحقيقة أو الوجود الذى يمكن أن يكون فى طبيعته الخاصة به (أو ماهيته) . وحيثما انصب اهتمامنا على الوجود عرفنا أنه **ليس** شيئا محددا ، وأنه ليس شيئا متناهيا ، وحيثما كان الاهتمام مركزا على الحقيقة المطلقة (الله) فاننا نعرف بأنه ما لا يكون ، ولا نعرف ما هو كائن . وبهذه الطريقة لا يمكن للحقيقة أن تعرف الا بما ليس كائنا ، بطريق النفى **via negationis** . وبدلا من أن يوقظ الطريق السلبى الوجود والحقيقة يسدل عليهما ستارا . وتزامن الحقيقة الوجود ، ولكنها تتمثل فى يقظة الوجود ε-letheia عند اليونان ، فى الوجود فى حالة اكتشافه ، بل بالأحرى فى الوجود فى حالة اختفائه . فالحقيقة تختفى وراء ما هو باد للعيان . ولقد أبدى فلاسفة المشرق ، ويرجع هذا بصفة رئيسية الى مزاجهم ، ميلا نحو تصور أنطولوجىوجودى للحقيقة ، ولكنه تصور ذو طابع سلبى مستتر (ايمان بقوى خفية) أى نحو تصور « لا منطقى » للحقيقة . وكما أنهم يتصورون الوجود والحقيقة من وجهة نظر فلسفية تنحو نحو اللامتناهى فانهم يرون كذلك أنه اذا كانت الكلمات تعرف وتحدد بعض الأشياء كمقابلة لأشياء أخرى فليس ثمة كلمة تصلح للتعبير تعبيرا اسميا عن الوجود والحقيقة . ويرون أن الحقيقة لا تمحى ، والاقتراب من الحقيقة يتطلب حالة الجذب **ekstasis** ، أى موقفا وجوديا مطهرا يعلو بالفكر على كل علاقة «بالأشياء» . هذا التصور للحقيقة كان له صداه الرنيب عند فلاسفة المشرق ، من «فيلون» اليهودى الى الفلاسفة العرب ، الكندى والفارابى وابن سينا والغزالى ، الذين يتبعون فى هذا المجال نموذج الفلسفة الافلاطونية المحدثة ، والفلاسفة البوذيين فى الهند واليابان ، والكنفوشيوسيين ، والطاويين وبوذيى الصين ، قبل انطباع هذه الاقطار بالطابع الغربى . وبالطبع ، كان لهذا التصور عينه للحقيقة القائلون به فى الغرب : وقد شارك فيه بالاجماع فلاسفة مثل «أفلوطين» و «ديونيسيوس» و «جون سكوت أوريجين» و «سان بونافنتورا» ، وفى المراحل الاولى كما فى ذروة النهضة «نيقولا دى كوزا» و «جيوردانو برونو» : الحقيقة المطلقة «يمكن فهمها بطريقة مبهمة» .

وثمة شكل آخر لهذا التصور للحقيقة ، بيد أنه أقرب الى الصياغة القديمة عند اليونان ، احتفظت به المدرسة الغربية . فالحقيقة عند المدرسيين هى احدى «المتعاليات» ، ويعنون بهذا أن **الواحد والشىء والخير** هى من الأشكال التى يفصح الوجود بها عن ذاته . وفى عهد قريب جدا عاد الفيلسوف الألمانى « هيدجر » الى هذه الصياغة القديمة عينها عند اليونان ، ولكن من وجهة نظر اكثر **وجودية** أو قل **تأملية** . و «هيدجر» يعرف الحقيقة من جديد بأنها يقظة **a-letheia** ، بكونها حالة اكتشاف الوجود ، بادئة من الوجود الانسانى (الوجود الماثل أمامنا)⁽¹⁾ . والحقيقة وحالة اكتشاف الوجود متزامنتان ، تبعا لهيدجر ، مع شكل من الأشكال الجوهرية

---

(١) M. Heidegger, Sein und Zeit, 44, c.

للوجود (الشكل الأصيل) فى **الوجود** الانسانى : فنحن نتعرف عليه «**بحالة انفتاحه**» وما يمتاز به من مبادرة ، بينما يحدث عكس هذا فى الوجود الذى تنتفى عنه الأصالة، حيث يكون **التهافت والسقوط** ، فيحجب الوجود والحقيقة • «فحالة الانفتـــاح» هى شكل جوهرى للوجود «للوجود الماثل هنـــاك» • «**فثمة حقيقة فقط ، بقدر ما يكون وجود ماثل هناك**» • «فالوجود ـ وليس الكينونة ـ يوجد فقط عند النقطة التى تكون عندها الحقيقة . والحقيقة تكون فقط عند النقطة التى يكون عندها وجود ماثل» (١). ومع ذلك فهذا التصور الوجودى للحقيقة مؤسس على الواقعة الأصـــلية ألا وهى أن الحقيقة يمكن أن تكتشف اذا بدأنا من ارتباط مباشر ويومى مع «وجودنا فى العالم» ، وهو بهذا المعنى يتميز من النمط الأشد تأملا للتصور الوجودى الذى اقترن ببعض الفلاسفة مثل «بارمنيدس» و «هرقليطس» و «أفلاطون» فى الأزمنة القديمة •

٢ ـ وقد صاغ «أرسطو» أيضا تعريفا للحقيقة أطلق عليه فيما بعد اسم «نظرية الحقيقة بالتطابق» وسنكتفى عند هذه النقطة بأن نطلق عليه «التعريف الابستيمولوجى للحقيقة» ، على أن نترك مفتوحا للمناقشـــة ـ كمشـــكلة ابستيمولوجية على الدقة ـ ما يفهم أو ما قد فهم من كلمة «تطابق» بالنظر الى هذا التعريف الذى لا تظهر فيه الكلمة . والتعريف الأرسطى يرسى مايلى : «أن نقول عما هو كائن انه غير كائن ، أو عما هو غير كائن ، انه كائن ، أمر كاذب ، بينما أن نقول عما هو كائن أنه كائن ، أو ما هو ليس بكائن انه ليس كائنا ، أمر صادق » (١) .

فى هذا التعريف يؤسس «أرسطو» الحقيقة على خاصية للقضايا . فما هو صادق هو القضية التى تقول عما هو كائن انه كائن ، أو ما هو ليس بكائن انه ليس بكائن• والواقع أن النزعة المدرسية الغربية اكتفت باتباع التعريف الأرسطى فى هذا المجال: فالحقيقة الابستيمولوجية هى : **الملاءمة بين الأشياء والعقل** adaequatio rei et intellectus يقول القديس توماس : «ان ما هو صادق يكمن فى فهم مدى صلاحيته للموضوع المعروف » (٢) . وبقدر ما يشير هذا للتعريف الحـــالى ، فقد كان هـــذا عامة نمط المعرفة فى نظرية المعرفة القديمة والمدرسية • فالحقيقة تظل متمثلة فى علاقة التطابق ، وهى علاقة **خارجية** تماما ، بين الفهم والأشياء ، ويحدث أن ينجم هذا عن الفهم ، كما عند أرسطو ، بطريق التجريد •

ومع ذلك ففى الأزمنة الحديثة ، منذ «جاليليو» الى «ديكارت» ، ومن «ديكارت» حتى «ليبنيز» ـ الذين نشأت الثقافة الفلسفية وبلغت أوجها فى بلادهم ـ الحقيقة هى شىء أكثر من علاقة خارجية للتطابق بين الفكر والأشياء • «فالواقع» يرد الى «الفكر

---

(١) Metaphysics, IV, 7, 1011b, 27.

(٢) St. Thomas, S. Theol., I, 9, XII.

«الرياضي» متسقا مع المثل الأعلى الجديد للمعرفة ، يرمز اليـــه فى العلم الرياضى بالرياضيات الكلية mathesis universalis • وثمتئذ تتألف الحقيقة فى علاقة هوية بين «الفكر» و «الشيء» ، أو بالأحرى فى «تناغم مسبق» بين الفهم وموضـــوع المعرفة • وعلى ذلك فرغم أن «ليبنيز» يقيم تمييزا بين «حقائق العقل» و « حقـــائق الواقع» ، فانهفى الختام يرد الأخيرة الى الأولى ، وهو بهـــذا يتبع نفس المثل الأعلى الرياضى للمعرفة • ومن حيث المٰهية ، كما هو الشأن فى أية قضـــية رياضية ، أية قضية تكون صادقة ، بقدر ما هى معبرة عن علاقة هوية بين موضوع القضـــية ومحمولها ، بقدر ماتكون قضية أو «حقيقة موحدة» وليس ثمة شيء آخر «خارجى» اللهم الا ذات الشيء من حيث هو معبر عنه ومسقط على قضية صادقة • (وينبغى أن يتحدد معنى كلمة «تطابق» بحدود هذا المعنى الدقيق) • وفى هذا الاتجاه عينه ، وبالاشارة الى تأسيس علاقة التطابق فى الفكر وليس فى الأشياء «الخارجية» ، يعلن «كانط» أن الحقيقة تتألف فى الواقع فى علاقة تطابق بين «المعرفة» و «الموضوع» ، بيد أنه يخصص القول بأننالو سلمنا بأن ملكة المعرفة لا علاقة مباشرة لها «بالأشـياء بالذات» ، فان علاقة التطابق تقوم فقط خلال أشكال الفهم أو مقولاته ، على نحو تكون معه علاقة التطابق بين المعرفة والموضوع ، اذا تحرينا الكلام بدقة ، علاقة تطابق بين المعرفة وبين أشكال الفهم ، وفى هذه العلاقة تكمن الحقيقة • وما يناقض أشـــكال الفهم فهو باطل • وبهذه الطريقة ينعكس التعريف الأرســـطى للحقيقة الى « تعريف متعال للحقيقة » (١) .

وفى الفلسفة المعاصرة صيغ ، على الأقل ، تعريفان هامان للحقيقة ، وفى هذين التعريفين ثمة ، الى درجة ما ، عود الى التعريف الأرسطى ، ولكنهما بالمثل يختلفان عنه فى مجالات متنوعة ، وبخاصة فيما يتصل بانتمائه الى نمط من التخطيط اللفظى• احد هذه المجالاتهو التعريف الفينومينولوجى للحقيقةكما عبر عنه «أدموند هوسرل» فهذا الفيلسوف كان صاحب نفوذ فى أوساط الثقافة الرئيســـية فى غرب أووربا (وفيما بعد فى أمريكا اللاتينية أيضا) منذ دورة القرن الى عهد قريب جدا . والآخر هو التعريف اللفظى للحقيقة كما سواه «ألفرد تارسكى» ، وهو الذى كان له تأثير قوى على المراكز الثقافية المتحدثة باللغة الانجليزية فى انجلترا وفى أمريكا . وبالنســبة الى صياغة «هوسرل» تتألف الحقيقة فى هوية أو تعادل كامل بين الموضوع أو الحالة الموضوعية ، كما توجد منوها بها فى الغرض المفصح عنه فى تعبير أو قضية ، والموضوع أو الموقف الموضوعى كما يعطى حدسا فى أفعال الادراك الحسى • فالتعبير أو القضية صادقة عندما يتزامن الموضوع المشار اليه فيه ـ موضـــوع يتكون من سلسلة من الأفعال الموحدة التى تعطى معنى أو اشارة ـ مع الموضوع المعطى مباشرة فى أفعال الادراك التى تحقق ما هو منوه به • فعندما تكون قضية صادقة بهذا المعنى ، فانهـا

---

(١) Kant, Critique of Pure Reason, B. 84.

تحقق «وظيفة عرفانية» (١) . والتعريف اللفظى للحقيقة الذى يدلى به «تارسكى» بصرف النظر عن كون الغرض منه «أن ينصف الحدوس الملازمة للتصور الأرسطى الكلاسيكى للحقيقة» ــ حسبما يقول تارسكى نفسه ــ لايتبع فى الواقع هذا التصور اتباعا حرفيا . فاذا كان فى الوسع ترجمة التعريف الأرسطى للحقيقة الى صيغ من قبيل : « صدق جملة يتألف من اتساقها مع الواقع (أو مطابقتها له) » أو «الجملة صادقة اذا دلت على حالة موجودة للأشياء» . فهذه الصيغ لا تعرف الحقيقة بالاشارة الى الجمل ذواتها ، التى هى باختصار الوحيدة التى يمكننا أن نصفها بالصدق ــ والتى يمكنها فى نظر «تارسكى» أن تنتمى الى لغة بنوعية مصاغة ــ والتى تعرف الحقيقة بالاشارة الى موضوعات الأشياء أو حالاتها التى تصفها هذه الجمل أو تتحدث عنها . ومن ثم فالمحمول «صادق» (أو « كاذب ») ، يعرف **فى كنف** المستوى الأوحد **لموضوع** اللغة ، فى كنف لغة «طبيعية» ، لا محل فيها لتمييز التعبيرات على مستويات **تتخطى القواعد اللغوية** (يدعوها «تارسكى» لغة «غامضة من حيث اللفظ») . ولكن فى كنف لغة طبيعية ، وهو ما هو غامض لفظيا ، ليس ممكنا دون تناقضات ، أن نعرف كلمتى «صادق» و «كاذب» (تأمل ، مثلا ، جملة «هذه القضية ليست صادقة» المحمول اما «صادقة» أو «كاذبة») . وطبقا «لتارسكى» ، الطريقة الوحيدة لتعريف «صادق» دون أن يستهدف لتناقضات أو نقائض ، هى البدء بالتنويه (افتراضا ، ولنستخدم فى هذا مصطلح العصور الوسطى in suppositio materialis) بالجملة التى ينطبق عليها المحمول «صادق» ، ثم أخذ هذا المحمول كتعبير يتخطى اللغويات ، وأخيرا أن نعلن أن الشرط الضرورى والكافى للصدق فى هذه الجملة هو فى **الاستخدام** الذى نستخدمه فيها ، أعنى فى الواقعة القائلة بأن ما تؤكده «الجملة المصوغة صياغة فرضية supositio formalis » يحدث . ولنسق على ذلك مثلا :

الجملة : «الثلج ابيض» جملة صادقة ، فى حالة واحدة فقط ، الا وهى اذا كان الثلج أبيض (٢) .

وقد نقدت هذه النظرية عن الحقيقة على أساس أن المحمول « صادق » لايمكن أن ينسب الى الجمل بعامة ، وانما الى «قضايا» محددة فقط . وقام الاعتراض على أساس أن جملة شبيهة من قبيل «الثلج أبيض» يمكن أن تعبر عن قضايا مختلفة ، متسقة مع ملابسات مختلفة وأشخاص مختلفين يقولونها ، على نحو لا يمكن معه اقامة تعادل كامل بين صدق «الثلج الأبيض» و «الثلج أبيض» . فأولئك الذين يدافعون عن هذه النظرية يؤيدون أن التعريف اللفظى للحقيقة يزودنا فقط بتحليل لما يقصد

---

(١) E. Husserl, Logical Investigations, Sixth Inves.

(٢) A. Tarski, «The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics», Reading in Philosophical Analysis, Appleton, N.Y., 1949, pp. 52 ff.

قوله ،بوجه عام ، بأن جملة صادقة ، وأن مشكلة الحسم فيما اذا كانت جملة صادقة فى الحقيقة أو كاذبة ليست مسألة لفظية ، ولكنها تختص بعلوم خاصة .

٣ ــ وفى كنف مادعوناه الثقافة اليونانية فى الحقبة الكلاسيكية ، كان هنالك بالمثل صياغة تعريف الحقيقة ، بالاشارة كذلك الى قضايا ، أقيم فيها وفهم منها أن القضية تكون صادقة حين تكون **مترابطة منطقيا** ، متوافقة أو متجانسة ، مع قضية أو قضايا أخرى أعلن من قبل كونها صادقة · هذا هو تصور الحقيقة الماثل فى جميع جوانب نظرية القياس الأرسطية .

كل الثدييات لها رئة	كل أ هى ب
كل الخفافيش ثدييات	كل ج هى أ
كل الخفافيش لها رئة	.·. كل ج هى ب

وباتباع هذا التعريف للحقيقة ، وهو التعريف الذى سنطلق عليه تعريفا منطقيا «بارتباط وتوافق وتجانس قضية مع قضية أو قضايا أخرى ، تكون قضية صادقة بقدر ما تتوافق مع أو تستخلص من قضايا أخرى تثبتها ، أو بالمثل بقدر مايستحيل أن تستمد هى ونقيضتها من ذات المقدمات ، ويمكن اثباتها معا بالمقدمات عينها · وقد جرت العادة فى الأنسقة الصورية الاستنباطية بالقول بأن جملة صادقة (أو صحيحة) بالمعنى الذى يستحيل معه أن تكون هذه الجملة ونقيضتها قضايا قابلة للاثبات فى وقت واحد من ذات الجمل الأصلية · وبالطبع ، تردد الظن ، منذ أيام أرسطو ، بأن هذا التعريف المنطقى للحقيقة يحمى علاقة وثيقة بين الحقيقة الابستيمولوجية ، وهى أن ثمة «تطابقا» بين البناء المنطقى الاستنباطى للقضايا وبين بناء الواقع ، ولكن ينبغى أن يكون التأكيد بمعنى دقيق منصبا على التوافق المنطقى لقضية مع القضايا الأخرى . ومن ثم ، فهناك أيضا ، يجمل بنا أن ننتظر تغيرات المعنى فى لفظ «توافق» ·

ففى القرن الحادى عشر الميلادى ، عندما برهن القديس «أنسلم» ، بواسطة الهندسة ، على أن القضية «الله موجود فى الذهن وفى الواقع» صادقة لأنها تأتى منطقيا (كما لو كان منبديهية) من القضية « الله يبلغ من العظم حدا ، لا يستطيع المرء معه أن يظن أى شيء آخر أعظم منه » · ومن القضية « أن يوجد فى الذهن وفى الواقع أكبر وزنا من أن يوجد فقط فى الذهن » هذا التصور المنطقى للحقيقة يبدو لأول مرة له تأثير ملحوظ فى النزعة المدرسية الغربية · ومرة أخرى يمكن أن يظل اسهام الثقافة الغربية فى هذا التصور للحقيقة ، مثبتا ليس فقط فى كون الفلاسفة مثل «سان بونافانتورا» و «دونس سكوتس» ، و «ديكارت» و «ليبنيز» و «هيجل» قد

دافعوا عن برهان القديس أنسلم على صدق هذه القضية ، ولكن أيضاً فى كون المناقشات الفلسفية تثير صياغتها حتى فى أيامنا هذه (١) ولكن «هيجل» بوجه أخص ذهب الى القول بأنه حتى لو كان فى الوسع أن نعرف الحقيقة بكونها التوافق المنطقى لقضية مع قضاياأخرى ، فيمكن فقط أن نستخلص من هذا أن ثمة قضايا صادقة تنعزل لكونها متوافقة مع قضايا أخرى منعزلة ، أو «مستقلة» أيا كان مبلغ طرافتها (كما يحدث فى الرياضيات) لأنها ليست حقائق أو وقائع «ذرية» • الحقيقة مطلقة ، فما هو صادق هو النسق الكلى لقضايا الفلسفة ، وصدق قضية يتزامن مع توافقها ووحدتها فى النسق الكلى للفلسفة (٢) . ويعنى ذلك ، كما أخذ بهذا الهيجلى المحدث «هارولد هنرى جواشيم» أن أية قضية صادقة يستخلص معنى الصدق فيها من النسق الكلى لقضايا الفلسفة • ومن الواضح تماما ، كما أشار الى ذلك «برتراند رسل» فيما بعد ، «أنه بقدر ما يتقبل المرء هذه النظرية ، ليس ثمة تفكير خاطئا ، وحالما يتخلى المرء عنها يكون كل تفكير خطأ» (٣) .

والتصور الهيجلى للحقيقة بالتوافق هو تصور ميتافيزيقى ، وأحدى ، مطلق • وفى مقابل هذا التصور سوى عدد متنوع وهام من الفلاسفة المعاصرين ، — ينتمى بعضهم الى ما يدعى «مدرسة فيينا» — مثل «رودلف كارناب » و «أوتو نويراث» — وآخرون الى «مدرسة برلين» مثل «كارل همبل» — أقول سووا نظرية عن الحقيقة بالتوافق ، أقرب الى أسلوب البحث والتفكير العلمى • وقد انتشرت هذه النظرية على نطاق واسع ونقدت فى انجلترا والولايات المتحدة • وقد أخذ فى هذه النظرية بأن قضية صادقة حين تتوافق مع نسق قضايا يسلم بصدقها علماء ودارسون ثقاة فى زماننا . ولكى تغدو قضية صادقة يلزم ليس فقط أن تتوافق مع مبادىء المنطق، وأن يحسن سبكها بمعنى منطقى ، بل يلزم أيضا أن تتوافق — بالنظر الى مضمونها «الوصفى» — مع نسق من القضايا يتقبلها العلم المعاصر • فما هو هذا النسق من القضايا الذى يقرر صدق قضايا أخرى ؟ انه من حيث الأساس نسق للقضايا يعبر عنها فى لغة الفيزياء الزمانية — المكانية ، أعنى فى لغة «فيزيائية» • وفى المثل الأخير يتألف نسق القضايا الأساسية التى تقرر صدق قضية أخرى من قضايا ملاحظة تشير الى ما يرى وما يسمع وما يلمس مباشرة ، مثل « ههنا مكعب أزرق » أو « الآن يمكننى أن أرى هنا مكعبا أزرق » • ولكنها ترجمت الى صيغ فيزيائية ، يتم التسجيل فيها فقط للمواقف والحركات التى أشير اليها بتوافقات زمانية مكانية ، مثلما يمكن التعبير عنه بلغة «سلوكية» خالصة • فاذا كانت كل القضايا الأخرى صادقة بتوافقها مع هذه القضايا الملاحظة وبمقارنتها بالأشياء الخارجية ، فاما أن تكون هذه القضايا

---

(١) Cf .Philosophical Review, Vol. LXIX (1960), and vol. LXX (1961).

(٢) Hegel, Phänomenologie des Geistes, I, 1.

(٣) B. Russell, Philosophical Essays, 1910, p. 155.

قد أعلن صدقها بفضل تقبل العلماء المعاصرين لها • ان صدق قضية ينجم من توافقها مع قضايا أخرى أساسية ، وصدق هذه القضايا الأخيرة هو ، في التحليل الأخير ، اصطلاحى ، ويعتمد على كونه قد تقبله علماء كل حقبة (١) . والمشكلة التى تثيرها هذه النظرية عن الحقيقة بالتوافق تتلخص فى أن نجلو ما اذا كان للقضايا الأساسية أو القائمة على الملاحظة معنى «ظواهرى» ، وفى هذه الحالة تدل على «أشياء» ، أم ما اذا كان معناها «اصطلاحيا» خالصا ، وفى هذه الحالة يلزم لنظرية الصدق التى تستند اليها أن تواجه كل المشكلات التى تثيرها بدورها نسبية صياغتها •

ويرتبط بالنظرية الآنفة عن الحقيقة ارتباطا وثيقا ، نظرية يأخذ بهـا بعض الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين ، والذين يمثلون الفلسفة «البنائية» • ونستشهد فى هذا بما قاله «موريس مرلو بونتى» ، وهو الذى صاغ التصـور البنائى للحقيقة : «ان مايحقق فى العلم الفيريائى ليس — اذا تحدثنا حديثا ملائما — قانونا بالمرة ، بل هو نسق من قوانين يتمم بعضها بعضا •• وحقيقة الفيزياء لا ينبغى أن نجدها فى قوانين معتبرة الواحد منها بعد الآخر ، بل فى مجموعة مؤتلفة من القوانين » (٢) . ومن الضرورى بالطبع ، فى التصور البنائى للحقيقة ، أن ننحى جانبا العنصر الاصطلاحى الذى ينتمى الى النظرية السابقة عن الحقيقة • بيد أن تصور الحقيقة الذى نميناه فى هذا القسم من مقالنا مع الاشارات الضـمنية المتعددة ، لم يكن تعبيرا قاصرا على الفكر الفلسفى فى الأقطار الغربية . فرغم انتشار أقل فى ثقافة الأقطار الشرقية . فقد طورت هنالك أنساق فلسفية تفهم فيها الحقيقة الفلسفية من حيث كونهـا متضمنة فى نسق قضية استنباطية أو فى «وحدة أعلى للفكر» • ونكتفى بأن نسجل النسق المنطقى الاستنباطى عند «نايايا» ، ونسق «فايشيسيكا» فى فلسفة الهند •

٤ — وبالمعنى الرابع ومن أيام الفلاسفة اليونان القدامى ، عرفت الحقيقة أيضا **كوظيفة اجتماعية** ، كأداة لاشـباع بعض ضرورات عملية ، كمنفعة عملية • وقد اقترن هذا التصور للحقيقة فى أصوله بالفن الجدلى الذى مارسه السوفسطائيون اليـونان (٣) ، وقد تطور فى سـلسلة من المتناقضـات . وبالفعـل ، فى التصـور «الذرى» للمجتمع الذى أخذ به السوفسـطائيون ، نجد أن الحقيقة تؤدى وظيفـة «اجتماعية» ، وتتمثل فى أداء هذه الوظيفة الى الحد الذى تشبع عنده من جهة أخرى

(١) Otto Neurath, «Sociologyt and physicalism», Logical Positivism, ed. A. J. Ayer, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1959, pp. 282-317.

(٢) Carl Hempel, «On the Logical Positivist, Theory of Truth», Analysis, Vol. II, 1934-35.

(٣) M. Merlean-Ponty, La Structure du Comportement, Librarie Hachette, 1957, Chap. III, p. 198.

(٤) Plato, Menon, 89a.

حاجة «فردية» ؛ زد على ذلك أن الحاجة الشخصية التى يقصد بها اشباعها تتجه نحو ابراز كون الحقيقة ذاتية ـ وذلك عن طريق دحض أولئك الذين يأخذون بالاعتقاد فى كون الحقيقة موضوعية ، وبطريق البرهنة على أن الحقيقة تتألف فيما يبدو صادقا لكل فرد ـ بيد أن «الحقيقة الذاتية» هى تناقض آخر يهدم ذات تصور الحقيقة . وآيا ما كان فان العامل الهام يتمثل فى أنه حتى ولو تم تخطيه فيما بعد بفعل الهجوم الذى يمثله التصور السقراطى للعلم ، فان المعنى العملى والنفعى للحقيقة قد استمر فى الاحتفاظ بذلك المجال الذى وحد فيه سقراط الفضيلة بالعلم ، وأعلن أن الفضيلة تتألف فى معرفة ما هو نافع وما هو ضار ليتيسر لنا العمل (٤) . وقد يكون هذا تصورا سالفا عند قدامى اليونان لما نؤثر أن ندعوه التصور البراجماطى للحقيقة لتأكيد معناه العملى الفعال .

وليس ثمة ضرورة للتنويه بأن التصور الفعال للحقيقة قد تطور فى اتجاهين أساسيين يتفقان مع التفسير المعطى للتعبير «حقيقة عملية» . ففى أحد هذين الاتجاهين يميل المعنى العملى للحقيقةالى أن يفسر كمنفعة عملية أو ممارسة مرضية بالنسبة الى احتياجات واهتمامات الفرد ؛ وبهذا المعنى يميل التصور البراجماطى للحقيقة الى أن يكون أشد فردية ، والى أن يكون شكيا بين الحين والآخر ، كما يمكن أن نرى ذلك عند بعض الفلاسفة ابان النهضة متزامنا مع النزعة الفردية السائدة فى ذلك العهد عند «مونتانى» و «بيير شارون» فى فرنسا ، وهما اللذان حولا التصور النظرى للحقيقة الى مثل أعلى عملى للمعرفة فى الحياة ، وذلك بتجديد التصور الأبيقورى القديم للحقيقة ، وكما يمكن أن نرى ذلك فيما بعد فى حالة «فردريك نيتشه» الذى يؤيد باطراد تصورا براجماطيا للحقيقة بهذا المعنى . ويأخذ «وليم جيمس»، وهو من الممثلين الكلاسيكيين للبراجماطية المعاصرة ، بأن صدق فكرة أو قضية يتمثل فقط فى التحقق من صحتها ، وأن المرء بالتحقق يمكنه أن يفهم «النتائج العملية المحددة للفكرة المحققة» يقول : «جيمس» : «الحقيقة ــ وهى أبعد عن أن تكون غاية فى ذاتها ــ لاتعدو أن تكون وسيلة تمهيدية نحو اشباعات حيوية أخرى» . على نحو تكون معه مماثلة لقولنا : «انها صادقة لأنها نافعة» (١) . ولكن فى الختام يضيف «جيمس» : «ان الحقيقة فى أية لحظة هى حقيقة لكل فرد . ان الحقيقة هى مايفكر فيه هذا الانسان أو ذاك فى هذه اللحظة أو تلك بأكبر قدر من الاشباع لذاته» (٢) . ولم يصبح هذا بعد التصور الوجودى للحقيقة الذى يتردد كثيرا فى الثقافات الشرقية ، حيث يتطلع الفيلسوف الى حالة الجذب لكى يفقد فرديته فى الحقيقة المطلقة . ونحن نتناول الآن تصورا للحقيقة حيث يطالب الفيلسوف ـ بأفعاله ـ بتحقيق وتأكيد فرديته . هذه النظرية عن الحقيقة كانت أيضا تعبيرا من التعبيرات الواضحة للفكر الفلسفى الغربى .

---

(١) W. James, Pragmatism.

(٢) Plato, Menon, 89a.

والممثلون لهـا فى الولايات المتحدة الأمريكية هم الفلاسفة «شارلز ساندرز بيرس» و «وليم جيمس» و «جون ديـوى» ، وفى انجلترا «ف. ج. شيلر» ، وفى ايطاليا «جيوفانى بابينى» ، وفى ألمانيا اتخذ «جيروسالم» أيضا تصورا براجماطيا للحقيقة .

والاتجاه الآخر الذى تطور فيه التصور الفعال للحقيقة يلزم أن يقر بالنظرية الماركسية عن الحقيقة . ذلك لأن الحقيقة عنـد «ماركس» والفلاسفة الماركسـيين لاتتألف فقط من نشاط عملى ولكنها تتألف أيضا وفى المقام الأول من نشاط عملى اجتماعى متحول . وفى التعريف الفعـال للحقيقة الذى تأخذ به الماركسـية تبرز عناصره الجوهرية فى فكرة الفرد الانسـانى كفرد مرهون وجوده ومشروط تكوينه « بتجمع العلاقات الاجتماعية » ، وفكرة المعرفة كنشاط عملى تحولى ، وثورى(١) . ومن ثم فاحتمال صدق فكر مؤسس على ما اذا كان هذا الفكر يعكس واقعا ، أى واقعا اجتماعيا ذلك لأن من يصنع هذا الفكر يعكس فيه بالفعل حالته الاجتماعية الخاصة به ، موقفه الطبقى ، ومصالح جماعته ، والموقف الاجتماعى للفترة التـاريخية التى ينتمى اليها . فهذا الفكر يعتمد فضلا عن ذلك على طابعه العملى التحولى ، ذلك لأن الفكر الصادق وحده هو الذى يمكنه أن يعكس واقعا اجتماعيا ، بقدر ما يكون كذلك نتاجا للعمل (التطبيقى) الثورى . والتعريف الأرسطى للحقيقة يتحول ، فى التعريف الفعال للحقيقة الى معنيين متوازيين يشتركان معا فقط فى تعارضهما مع التكسير التأملى لذلك التعريف . ويترتب على ذلك أن الحقيقة عند البراجماطيه تتـألف فى اتفاق بين الفكر والواقع ، ولكن فقط اذا كان المرء يفهم من «الاتفـاق» أن الفكر يفضى لما هو جدير بالاهتمام ، لما هو فى أى حدث ، افضل مما لو اختلفنا مع الواقع . والتعريف الأرسطى صحيح أيضا عند الماركسية ، بشرط أن يفهم المرء من «الاتفـاق» أن الفكر يعكس بفعالية واقعا اجتمـاعيا محددا (أعنى يحوله) . «ان مسألة معرفة ما اذا كانت حقيقة موضوعية تطابق فكرا انسانيا ليست مسألة نظرية ، ولكنهـا مسألة عملية . فلابد للانسان فى الممارسة ، أن يثبت الحقيقة ، ذلكم هو واقع فكره وقوته وموضوعيته . والمناقشة حول واقعية أو عدم واقعية فكر منعزل عن الممارسـة العملية هى مسألة مدرسية » (٢) هذه الصورة الأخيرة من صور التصور الفعـال للحقيقة تشكل ، من حيث دلالتها على التغير والتحول ، الخط المرشد الذى يوجه الفكر

---

(١) Cf. K. Marx, These über Feuerbach, Thesis II, VI and XI.

(٢) K. Marx, Thesis II.

العملية كمصدر والهام لكل مظاهرها الثقافية ، وفي أقطار شرق أوروبا مثل تشيكسلوفاكيا والمجر وبولندا ، ورومانيا ، ويوغوسلافيا ، وفي الاتحاد السوفييتي، وفي الصين ، وفي جنوب شرق آسيا ، في شمال فيتنام ، وفي الشرق الأقصى في كوريا الشمالية ، وفي الكاريبي في كوبا ، مكتفين بالتنويه بأبرز البيئات الجغرافية والثقافية •

بقلم : فونفيليو تريجو رزنديز

ولد في المكسيك عام ١٩٢٧ متخصص في الدراسات الفلسفية • وهو أستاذ نظرية المعرفة في الجامعة القومية بالمكسيك منذ ١٩٧٠ • وله عدة مؤلفات ، ومقالات في المجلات الجامعية المكسيكية •

ترجمة : الدكتور محمد فتحي الشنيطي

أستاذ ورئيس قسم الدراسات الفلسفية بكلية الآداب بالمنيا •

الكاتب : بيير تشونجي



بقلم : بورليس كوسيتوف
ترجمة : علي أدهم

يتناول هذا المقال عالمين كبيرين تشابهت معتقداتهما وآرازهما عن نواميس الكون الى حد كبير أحدهما من كبار علماء وفلاسفة الاغريق ، هو : أبيقور الذى ولد عـام ٣٤١ ق‌م ، وتوفى عام ٢٧٠ ق‌م . لقد كان عالما كبيرا وفيلسوفا ذائع الصيت ، اشتهر خاصة بمبادئه الأخلاقية التى جعلت الناس فى الزمن القـديم تسبغ عليه لقب مخلص الروح ؛ وما زالوا الى الآن ينظرون اليه كمصلح أخلاقى عظيم . أما ثانى هؤلاء العلماء فهو أكبر عالم من علمـاء الطبيعة أنجبه العصر الحـديث ، هو : روبرت اينشتين ، صاحب نظرية النسبية الشهيرة التى قلبت مفاهيمنا القديمة رأسا على عقب .

وترجع شهرة أبيقور العلمية الىتفسيره للنظرية الذرية. ففى رأيه أن الكون مكون من أجسام وفضاء ، والأجسام مكونة من ذرات ،والدليل على وجود الأجسام الاحساس بها . أما وجود الفضاء ، أو الفراغ ، فهو حتمية عقلية ، اذ لولا الفراغ لما اسـتطاعت الأجسـام أن تتحـرك ، والاحساس يؤكد لنا أنهـا تتحرك . وهـو يؤكد أن الذرات لاتنقسم ولاتتغير ، وأن الكون لانهائى ، وكذلك عدد الذرات ومدى الفراغ . كما أن الذرات ليست على شكل واحد . وهى مختلفة فى أحجامها .

ومهما كان من حجمها .فهي في حركة دائمة تتحرك بسرعة واحدة خاطفة . وبسبب انحراف تلقائي تتصادم الذرات وترتد بعيدا بعد ارتطامها لمسافة أقل او أكبر مكونة أجساما مركبة ذات كثافة متباينة . وهو يعتقد أن الروح جسم مادي صرف مكون من دقائق تتخلل الجسم كله، وأن الأجزاء الحسي مجرد عملية مادية صرفة . وكان أبيقور لايخشى الموت ولايؤمن بحياة قادمة ، اذ في اعتقاده أن الروح ذات طبيعة تجعلها تتحلل فور مغادرتها الجسم الى الذرات الأولية التي تكونت أساسا منها . والسعادة في رأى أبيقور تتلخص في رضاء النفس واستبعاد كل مايعكر صفوها ، وخير سبيل لضمانها الحد من حاجات الانسان ومتطلباته الى ادنى حد ، ولذلك فهي سعادة سلبية . ومع أن أبيقور يسلم بوجود الآلهة الا أنه يعتقد أنها تعيش في عالمها غير آبهة اطلاقا باحوال الدنيا .

هذه زبدة آراء أبيقور ، فماذا عن صنوه أينشتين ؟ أن اينشتين يتفق مع أبيقور في تكوين الكون الذرى وديناميكيته ، ولايختلف معه الا في رأيه بامكان انقسام الذرة . ويتفق الاثنان في عدم وجود حياة أخرى . ولقد أصبحت كلمة أبيقور « ان الموت ليس له شأن معنا » شعار أينشتين طيلة حياته . ان أبيقور كما ذكرنا آنفا لاينكر وجود للآلهة ، وان كان ينكر فاعليتها ، أما اينشتين فلا يعتقد في وجود اله اطلاقا . وآراؤه عن نواميس الكون تضمنتها نظرية النسبية الخاصة التي أعلنها عام ١٩٠٥ ، ونظرية النسبية العامة التي أعلنها عام ١٩١٦ . وأهم ماتضمنته هاتان النظريتان أن ليس هناك شيء كوني ثابت مطلق الا سرعة الضوء ، وماعداه فهو نسبي : الكتلة ، والحركة ، والزمن . وأن الكون ليس محكوما بثلاثة أبعاد : طول وعرض وعمق فحسب ، ولكنه محكوم بأبعاد أربعة باضافة البعد الزمني لها . وقد وضعت نظرية النسبية حدا نهائيا لفكرة وجود الأثير ، وبالتالي وجود الفضاء الذي نادى أبيقور من قبل بحتمية وجوده .

أما عن السعادة عند اينشتين فلم يسلك لها الطريق السلبي ، طريق التقشف الذي سلكه أبيقور ، بل كان من رأيه الاستمتاع بالحياة الى أن يلفظ الانسان نفسه الأخير ، اذ لا حياة ، في اعتقاده ، بعد الموت .

١ ــ الذرات والمكان

في سنة ١٩٢٣ ظهرت في ألمانيا طبعة جديدة لكتاب لوكريتيس «طبيعة الأشياء»، وقد صدر المجلد الثاني ــ وهو ترجمة للقصيدة الى اللغة الالمانية ــ بمقدمة (١)

---

(١) لوكريتس «طبيعة الأشياء» لتيس لوكرتيس كارس Ed. H. Diels, vol. II, Berlin.

لاينشتين . ويقرأ الانسان فى هذه المقدمة : « كتـاب لوكريتس سـيخلب لب أى انسان لم تستول عليه بعد روح عصرنا استيلاء تاما ، ويشـعر بأنه قادر على أن يرجع خطوة الى الوراء ليفحص العصر الراهن ويحكم على المسـتوى الروحى الذى بلغه المعاصرون لنا (١) » ..

ولكن لماذا يجب أن نخضع انفسنا لروح عصرنا وأن ننظر اليـه من مسـافة معينة ؟ ويعتبر اينشتين هذا التمرد وهذه القدرة على اتخـاذ نظرة مجـردة لعصرنا مزية عقلية ، بل انهـا يمكن أن تكون ضرورة من خصـائص عصرنا ، ومن المؤكد أن هذا هو واقع الأمر ، ويتطلب العلم الذى جاء بعـد العصر الكلاسـيكى من الانسان أن يحلل اللحظة الحـاضرة فى العلم من وجهـة نظر ديناميكيتها ، مكونا تكهنات خاصـة ومسـتبقا النظر الى تقـدم بعـد مدى للافكار المعاصرة مجترئاعلى ارتياد الماضى لكى يكون تقويما جديدا له . وحقيقة مقاومة الحاضر والقدرة على اتخاذ نظرة غير منحازة هما من الخصائص التى تكون جزءا مكملا للاسلوب الحق المعاصر فى التفكير العلمى ، ونحن فى الوقت الحاضر منجذبون أكثر من سنة ١٩٢٣ حيثما كتب اينشتين المقدمة لطبعة قصيدة لوكريتس الجديدة ، والذى يجذبنا هو مرونة الفكر القديم وديناميكيتـه التى خلقت فى جدة وبسـاطة نظرته الى الدنيـا نماذج لكل أنواع الأفكار عن الطبيعيات ، وبعض هذه الأفكار لم تتخذ بعد صـورة غير قابلة للالتباس حتى يومنا هذا . ومن قبيل هـذه الأفكار يمكن أن نذكر فكرة الكينونة وهوية موضوع التغير ، وقد نسبت الفلسفة الأيونية هـذا الدور للمـادة الواقعية الماء والهواء والنار ، وهى أقرب للمادة التى لا خصائص لها عنـد اتباع المذهب الذرى . وقد أشار الفلاسفة الالياويون الى العلاقة بين الكينونة والهوية المطلقة ، فالجوهر لايتحرك ولايتغير ، والحركة وهمية ، ومحمولات الموضوع كلها لاتتغير ، والذات متفقة مع هويتها بالمعنى المطلق للكلمة ، ولاشىء يقاوم هذه الهوية ، وبناء على ذلك فان مشكلة الهوية لموضوع التغير تختفى ، وفى هذه الحالة يتناول الانسـان الأسـاس الذى لايتغير لعدم الوجود وعدم التغيرات مع الهوية التافهة .

وفى مؤلفات لوفيبوس وديموقريتس نرى ظهور الهوية غير التافهة ، فالذات تملك محمولات مختلفة ينفى كل منها الآخر ، ولاتزال برغم ذلك محتفظة بهويتها . ففى لحظات مختلفة تشغل الذرة مواقع فى المكان ، ولكنها مع ذلك تظل محتفظة بذاتها . واذا ضم الانسـان المواقف فى المكان والدقائق فى الزمان فى تصور عقلى مفرد للوضع الزمانى المكانى (الذى أطلق عليه « نقطة الكون » مع ثلاثة احداثيات مكانية واحداث رابع زمنى ، وحركة الذرة تمثل فى هذه الحالة حلقات مستمرة من أوضاع مكانية زمانية غير متوافقة ونقاط غير متطابقة فى العالم . فاذا حصر الانسـان نفسهفى المكان فان حركة الذرة تكون حركات غير منقطعة السياق منالأوضـاع غير المتطابقة،

---

(١) Sobraniye Nauchnykb trudov, IV. MoscoW, 1967, p. 61.

وفى كل نقطة تشغل الذرة مكانا واحدا حقيقيا وتعدد من الأمكنة [illegible]
منها المكان عامة وهى عنــد ديموقريتس « عدم الكينــونة » ، والعــالم مقسم الى «وجود» و «عدم» . والذرات مع هويتها ومحمولاتها المادية غير المتغيرة والتى تظل خلال التغيرات فى الوضع المكانى تكون ما أسماه ديموقريتس «الكينونة» ، على حين أن تغير أوضاع الذرة الواقعى والمحتمل يكون ما أسماه «العدم» أى المكان الخالى .

وقد كان المذهب الذرى القديم هو الانموذج الأصلى للمذهب العقلى ــ وهو انموذج غير محكم تلتقى فيه نظريات مختلفــة ، وتمتزج ويختلط بعضــها ببعض ليختلف بعد ذلك كل واحد منها عن الآخر مع الاحتفاظ بما بينها من روابط تكوينية ومنطقية ، وعالم الذرات فى الحركة يمكن أن يدركه العقل . والعقل يحقق ذاتيــة التأثيرات التجريبية ، ويجمعها فى طبقات ، ويقدم أفكارا عامة تزول فيها الخلافات الفردية ، ومن المتعذر فهم الدنيا بدون مثل هذا التحقيق للذات الذى يأتى بالنظام فوضى مشاعرنا المباشرة ، ولكن العقل فى قيــامه بوظيفة تحقيق الذات والتنظيم لا يزال غير متجاوز لحدود الحكم كما كان يسمى فى القرن التاسع عشر .

والعقل بمعناه الصحيح وبوظيفته التى لايمكن اخضاعها للحــكم يأخــذ فى حسابه الخلافات الفردية التى تحطم وتلوى تحقيق الذاتيات القديم وتصنيفاتها ، وتعدل التصورات العقلية ، وتجعــل المذهب العقلى غير منفصــل عن مصاحباته الحسية .

ومنذ عهد «الرسالة الى هيرودوت» التى شرح فيها ابيقور وجهة نظره فى المعرفة صار من غير الممكن خلال تاريخ الفلسفة والعلم فصــل الفــكر الذى يحقق الذاتية من التأثيرات التجريبية التى توجــد الفردية . وفى وثيقة هامة عن المذهب العقلى الحديث ، وهى « ملحوظات أينشتين فى الترجمة الذاتية لحياته » ، بحث عن الانتقال من المدركات الحسية المنعزلة الى الصور الخيالية ، وعن الانساق المتتابعة التى تظهر على هذا النمط ، وكل حلقة من الحلقات تجر الحلقة التالية لها بطريق تداعى الأفكار . وهذه الانساق لا يمــكن اقامتهــا دون بعض الرجوع الى الصــور الخيالية المعينة ، ولكن فى هذه الحالة تحقق الفكرة ذاتية الصور الخيالية الخاصة بالانساق المختلفة ، وتنسقها فى نظام وتجمعها ، وهذه الصــور الخياليــة المحققة الذاتية تصبح تصورات عقلية وآلات تستخدم فى (١) تنظيم الانساق المتجمعة .

ووجهة نظر نظرية المعرفة هذه كانت عاملا فعــالا فى تصــور اينشتين العقلى للدنيا ، وقد أقام بحثه الذى أدى به الى نظرية النسبية عليهــا ، وهــذه النظرية ليست بحال النتيجة المنطقية لكشوف تجريبية دون أساس واع من نظرية المعرفة .

---

(١) A. Einstein, op. cit., pp. 260-261.

ونظرية النسبية قائمة على وجهة نظر عقلية صارمة ، ولكنهـا ليست وجهـة نظر مقلية معارضة للحسية ومنابع المعرفة التجريبية . ومعيار اختيار نظرية علمية ، الكمال الداخلى ، اى استنباط طبيعى منطقى من مقـدمات عامة بقـدر الاسكان ، والتبرير الخارجى ، أى التأكيد التجريبى للنظرية يتفقان فى طلب محتوى فيزيائى للافكار . والأفكار الأساسية المتضمنة فى الاسـتنباط الرياضى المنطقى يلزم (على الاقل فى المبدأ وعلى الأقل عن طريق التقدير الحدسى) أن تؤدى الى نتائج تجريبية قابلة للتحقيق ، والاستنباط المنطقى والنزعة التجريبية ومكونات المعرفة العقليـة والحسية يكمل كل منها الآخر وتتبادل الاستبعاد ، وفى الوقت نفسه تفقد كل دلالة حقيقية لها فى حالة انعزالها بعضها عن بعض .

والمكان الخالى فى الفلسفة الذرية هو مجموع المسافات بين الأجسام ، وبدونها لا يكون للفكرة أى معنى ، والمكان الخالى ، وهو عند ديموقريتس « اللاوجود » كان كما تقدم محمولا سلبيا للجسم ، والمكان الذى لايشغله الجسم ، والمـكان الذى لا يوجد فيه الجسم فى لحظة معينة ، ولكن المحمول السلبى لا يكون له معنى الا اذا كان هناك محمول ايجابى مطابق له : والمكان الخالى هو المكان الذى من المتوقع أن يحل به جسم والمكان الذى يمكن أن يشـغله جسم ، والذى قد حـل به جسم أو سيحل به جسم ، والذى يمـكن بناء على ذلك أن يوصف بأنه محمـول للجسم . ولكن وصفا من هذا القبيل يختلف عن الامتلاك الحقيقى فى عدم امكانيـة التأثير فى أعضاء الحواس ، وذلك فى غياب المكون التجريبى الحسى للمعرفة ، ونحن هنا عند منبع الأبنية الفكرية الخالصة التى تطالب بحقها فى الاستقلال ، والأساس الحقيقى لادماج اللا وجود (أو الوجود غير الكامل بدون مكون تجريبى) هو فكرة الحركة ، وهذا يسمح باعتبار اللاوجود ، المـكان ، مكانا هجره الجسم أو مكانا يسـتطيع أن يشغله الجسم : أى باعتباره مكانا متوقعا ومحمولا متوقعا للجسم . وهذا التمثيل للاوضاع المتوقعة والأوضاع الواقعية يسمح للانسان بأن يعتبر المكان مثل المسافة وأن يتعرف النقاط الواقعة على مسافات متساوية من نقطة معطاة او محـور الى آخره لاستعمال طرائق القياس ، وبوجه عام لاقامة الابنية الهندسية والمنطقية .

وفكرة المكان باعتبارها موضعا للمحولات المتوقعة للاجسام فكرة نسـبية ، وهى تجرد المكان الخالى من المعنى الفيزيائى ، الا اذا كان المكان يحـوى اجسـاما تدركها الحواس ، وهى على هذا النمط تربط ما بين الوضع المكنى للجسم والمسافة التى تفصله من الأجسام الأخرى التى تدركها الحـواس (أى نهـا قابلة للادراك الحسى فى المبدأ) ويلزم أن تبدو الازاحة المكانيـة فى هـذه الدنيا فى حركة سـير متوقعة .

ومن المحتمل أن تكون مثل هذه الأفكار قد جالت بفكر ديموقريتس ، والأكثر احتمالا أن تكون قد جالت بفكر أبيقور ، وفى لوكريتس نرى هذه الأفكار واضحة ،

فهو يتحدث عن المكان الخالى باعتباره شرطا لازما للحركة (١) ، وأكثر من ذلك أن المكان الخالى عنده شرط من الشروط لا لحركة الأجسام وحدها بل كذلك لاظهار فرديتها . ومسألة اظهار الفردية مسألة جوهرية فى النظرية الآلية للدنيا التى تنكر المميزات الأولى الوصفية بين الأجسام . واذا لم يكن هناك صفات مميزة للجسم وانما له صفات هندسية وليس هناك ما يميزه عن المكان الذى يشغله فما الذى يمكن الانسان من التحدث عن وجوده وما الذى يميزه مما يحيط به ؟ ولم يستطع ديكارت أن يحل هذا المشكل ، ولكن القائلين بالمذهب الذرى يحلونه بالاشارة الى المكان الخالى ، فالذرة محاطة بالمكان ، وهذا المكان قابل للاختراق ، ولذلك ليس له تأثير على أعضاء الحواس ، ولهذا السبب يحد المكان الجسم ، والمكان فى دوره ، كما نعرف ، يكون جزءا من صورة الدنيا ، لأنه محصل المسافات التى تفصل الأجسام ، وهى تجده ، ومن ثم فكرة انفصال المكان عن الأجسام التى تسمح بوجود تعريف لهما ، وهى من أجل ذلك لا نهائية .

« تعنى الطبيعة بأن لا تجعل تجمع الأشياء لا يجد نفسه ، وهى تجعل المكان حدا للجسم ، وتضغط الجسم لتحد المكان ، وهى تجعل كل شىء لانهائيا بهذا (٢) التحويل » .

وحقيقة استخلاص لانهائية الكون من الحد المكانى للاجسام والمكان تبين طبيعة نظرية المعرفة فى نظرة أبيقور للدنيا ، والفكر الموضوعى ، الفكر المعنى بالكينونة ، يكشف هوية الموضوع الفردى مع الموضوعات الأخرى ، ويضع فى مكان الأشياء الفردية أفكارا عامة تختفى فيها لاهويتها ، ولكن كل خطوة فى هذا الاتجاه الفكرى تستلزم حدا وتسجيلا تجريبيا للاجسام الفردية التى ليست لها هوية وموجودة فى الحاضر ، ولا يمكن ايقاف هذه العملية ، وايقافها فكرة خاطئة ، خالية من المعنى الفيزيائى ، لأنه سيكون تماما مثل جسم غير محدود بالمكان ومكان غير محدود بأجسام فى راى أبيقور .

وقد اشتقت فكرة المكان المتشابه بمعنى انه ليس له وسط ولا حدود من فكرة الكون غير المتناهى ، ولا شىء يقيم لهذا المكان نظاما للقياس له مزاياه . ولكن فكرة واحدة موجودة فى مؤلفات أبيقور وليست موجودة عند ديموقريتس أو أرسطو ، فكرة المكان غير متساوى الاتجاه . تتحرك الذرات من أعلى الى أسفل ، ولفكرتى العالى والسافل معنى مطلق ، والملحوظ هنا فيما يخص التصورات الفعلية الوضعية عند أبيقور انها رجعية اذا قورنت بآراء أسلافه المباشرين ، ولكن ما هو المظهر الاستفهامى لهذه الفكرة عن المكان غير متساوى الاتجاه ؟

---

(١) Lucretius I, 330-345.

(٢) Lucretius II, 1008-1011.

انها فكرة قانون كونى تخضع له حركات الذرات وهو قانون قد فقد اتصاله بخطة الكون الثابتة . ومثل هذا النسق لا وجو له عند ديموفريتس ، ولكن لا يجد الانسان كذلك قانونا يحكم الكون فى كليته . وتأخذ حركات الذرات طرائق مختلفة ، وليس للذرات حركات خلفية مقررة تنطبق على الكون جميعه . وعند ارسطو أن الكون يسيطر عليه نظام ثابت من المركز الطبيعية ، ويصف ابيقور توازنا حركيا للدنيا ! فالذرات بفضل قانون كونى عام تملك حركة خطية فى اتجاه واحد وفى الاتجاه نفسه .

وهذا الشرود الفكرى الذى ينظم الوجود ويقلل من شأن الاختلافات الفردية تعترضه مسألتان ، المسألة الأولى فيزيائية : كيف تستطيع الدنيا المنظورة التى فيها تتجمع الذرات فى أجسام مرئية وبذلك تكتسب القدرة على التأثير فى أعضاء الحواس ومن ثم على الوجود الفيزيائى أقول كيف تستطيع أن تكون نفسها من حركات للذرات كونية متوازية ومنظمة ؟ والسؤال الثانى يخص الانسان . فهل يستطيع أن يسترد حريته ، اى وجوده باعتباره انسانا اذا كانت الطبيعة خاضعة لقانون كونى يحتم سلوك الذرات التى تكونها ؟

٢ ـ الانحراف التلقائى

الجواب على هذه الأسئلة مرتبط بالتصورالأبيقورى للعالمالأصغر ـ الانسان ـ او بالأحرى بعالم من أدق الدقائق ولا يمكن الوصول اليه بالملاحظة المباشرة . فهل تحتفظ قدرة قوانين الكون الشاملة الخاصة بطرائق الذرات المتوازية قدرة القوانين الخاصة بالمرئيات فى مجموعها فى ذلك العالم الشديد الدقة ؟ ومع ذلك فان هناك سؤالا اكبر أهمية ، فهل حركية الذرات المستمرة ووجودها المستمر مصونان ؟

ان التمثيل العقلانى للدنيا فى المدى الذى يكون فيه ممكنا لا يعوق تقسيم المكان الى أجزاء يتناقص حجمها على الدوام . ومثل هذا الضغط سيكون تدخلا للتجريبية فى عملية الفكر النظرى وسيناقض خطه الأساسى. وحينما نعزو محمولات كثيرة الى موضوع علينا أن نكون واثقين من اننا نتأمل الموضوع نفسه متفقا مع هويته . وفى المبدأ ان إمكان متابعة الذرة من نقطة الى أخرى ومن لحظة الى لحظة ثانية يمكن الانسان من أن يكون واثقا انه فى حالة معطاة لم يحل توم كانتى محل الأمير كما فى قصة مارك توين . ولكن لا يهدم مثل هذا الاستمرار للحركة الوجود الفيزيائى للذرة والتمييز بينها وبين الوضع المكانى لها والتفريق بين حركاتها والخط الذى تسير فيه وبين « الكينونة » و « اللاكينونة » ؟

وقد نجيب على ذلك مباشرة بأنه اذا كان استمرار الحركة جوهريا فى التفكير النظرى وانه يعمل فى المراكز المتوقعة فى الذرة التى قد اتفقت مع هويتها فان وجود

الذرة حينئذ فى دقيقة معينة يتطلب « واقعية » محلية غير خاضعة لاستمرارها معتمدة على خط سيرها غير المعوق ، ولنختبر كيف يقدم هذا اللقاء بين الحركة المستمرة والحركة غير المستمرة عند أبيقور ولوكريتس .

وهاتان الصفتان متعلقتان بعالمين العالم الأكبر المنظور الذى يؤثر مباشرة فى أعضاء الحواس والعالم الأصغر للاشياء المغايرة والأحداث التى لا يمكن اخضاعها للملاحظة المباشرة . ويبدأ هذا التحديد بالذرات نفسها ، فهى أصغر من أى جزء من المادة مرئى ، ولكن لها أحجامها المحدودة ، ويؤثر مثل هذا التمييز فى سلوك الذرات ، واذا حكمنا بشواهد خاصة غير مباشرة على أفكار أبيقور فانها ترى أن ذلك يؤثر فى نفس وجود الذرات ، وسلوك الذرات فى الكون الأكبر وهو العالم القابل للملاحظة وفى العالم الاصغر مختلف . ففى العالم الأكبر ــ الماكروسكوبى ــ تسير الذرات فى طرائق مستمرة يسيطر عليها سيطرة تامة القانون الكونى الذى يحكم السقوط من اعلى الى أسفل وعلى تصادم الذرات ، أما فى العالم الأصغر ــ الميكروكوزم ــ فانها خاضعة للانحراف التلقائى ، وفكرة الانحراف التلقائى لها نوعان من الجذور ، النوع الأول فيزيائى حقا والنوع الآخر ما يمكن أن يسمى المعايير الاخلاقية ، وسنبدأ بالثانى .

والفكرة التى قامت على أساسها مؤلفات أبيقور جميعها هى تحرير الانسان من قوة الدين ومن الخوف من الموت ومن كل شىء يقيد الفرد ويسلبه وجوده الانسانى الحق ، ولكن القوى المعادية للانسان تشمل كذلك حتمية الطبيعة المطلقة التى تستبعد الحرية الانسانية ، وهذا ما يقوله ابيقور فى رسالة الى مينيكاوس :

« من الأفضل فى الواقع أن نتبع الأساطير عن الآلهة من أن نكون عبيدا للقدر الفيزيائى ، وتشير الأساطير فى الأمل فى ترقيق قلوب الالهة بتكريمها فى حين أن القدر يدل على الضرورة الصارمة » .

والأفكار الخاصة بالعلم الطبيعى فى مؤلفات لوكريتس أقل ارتباطا بفكرة التوازن الأخلاقى والحرية باعتبارها أساس الوجود الانسانى منها فى مؤلفات أبيقور ومزاج الشاعر الرومانى الفنى أغراه بوصف الطبيعة من أجل ذاتها دون اشارة الى الأخلاق ، ولكن حتى عند لوكريتس فان الانحراف التلقائى متصل بالدفاع عن الحرية الانسانية ضد حتمية العلم الطبيعى . والخروج على الحتمية الماكروسكوبية فى المنطقة الميكروسكوبية يعمل بوصفه (١) ضمانا .

والدوافع الاخلاقية ترتبط حقا بالدوافع الفيزيائية ، وطريق الذرات الصارم فى اتجاهه العمودى يستبعد تصادمها وتكوين أجسام ماكروسكوبية ، ويبدأ لوكريتس من هذه القاعدة شرحه لمفهوم (٢) الانحراف التلقائى .

---

(١) Lucretius, II, 289-293.

(٢) Lucretius, II, 216-229.

لم يعتبر الانحراف التلقائى فى تاريخ الفلسفة بوجه عام مبدأ اساسيا ، يمكن ان يتخذ دائما أشكالا معينة فى علاقته بدراسة مظهر جديد غير معروف فى العالم القديم . والمفكر الوحيد الذى رأى فى الانحراف التلقائى تصادما أعمق للكينونة كان ماركس ، فما هى اذن المشكلات الأساسية التى وجد ماركس ان مفهوم أبيقور للانحراف التلقائى قدمها ؟

الخط المستقيم الذى يصفه جسم فى سقوطه ليس مجموعة أجسام ، وانما هو مجموعة امكنة ، وفى ابسط حالة هو مجموعة نقاط . وفى الوقت نفسه فان هذه النقاط التى تكون الخط المستقيم ليست مستقلة ، فان الخط يستوعبها ، وهى تختفى فيه ، ولا شىء يحدث عند النقاط يميزها من الأجسام أو يكشف خصائص معينة للجسم ، ويقول ماركس :

« حينما يسقط أى جسم فاننا عندما نختبره نجد أنه ليس اكثر من نقطة فى حركة ، واكثر من ذلك انه نقطة بدون استقلال تفقد فى فرديتها فى كائن مجبر — الخط المستقيم الذى (١) تصفه النقطة » .

ويقول ماركس ان انحراف الذرة عن الطريق المستقيم لا يكون تعريفا خاصا معينا عرضيا ، وانما هو تعبير عن قانون يتخلل الفلسفة الأبيقورية ، ولوكريتس حسب رأى ماركس .

« على حق فى تأكيد ان الانحراف اخلال بقانون القدر وفى الحال يبادر بتطبيق هذه الحقيقة على الوعى ، ولذلك يستطيع الانسان أن يقول ان انحراف الذرة شىء فى صدره يستطيع أن يجاهد ويقاوم (٢) » .

ويفكر ماركس فى أبيات شعر لوكريتس عن مقاومة الانسان للقوى الخارجية

« ولكن فى صدرنا شيئا مخبأ ينهض ليقاومها ويستطيع أن يحاربها » .

والثورة على قوانين القدر الموجودة فى صدر الذرة المماثلة للاستعداد للقتال المستتر فى القلب الانسانى ليست مجرد مجاز . وعند أبيقور ان هذه الثورة تعترض القدرية المطلقة للعلوم الطبيعية وتحرر الانسان ، ولذلك فان تعميمات هذه الثورة ليست تمثلا تحكميا لمظهر مختلف فى جوهره ، واكثر من ذلك ان مشكلة الوجود الفردى مشكلة واقعية فى الفيزياء كذلك ، ولم تتناولها بالبحث الفلسفة الأبيقورية

(١) K. Marx and F. Engels, Worsk, Vol. I, MoscoW.

(٢) Lucretius, II, 279-280.

وحدها بل تناولها كذلك العلم الحديث ، وهـذا يجعل من الممـكن ان نرى حدود فلسفة « الثورة » الأبيقورية .

وعند أبيقور ان الفرد الكائن له خلق دفاعى « وبذلك يكون الغرض من الجهد الناشط هو التجريد ، وتجنب الألم والصراع ، ان طمأنينة (١) النفس» والفـكرة التى عندنا الآن عن الفرد مختلفة : انها ديناميكية ناشطة ، وليس هذا فى العـلاقة بالمثل الأعلى الأخلاقى فحسب ــ وسوف نشير الى ذلك فى العلاقة بمذهب أبيقور فى اللذة ــ ولكن كذلك فى العلاقة بمثل أعلى معاصر للتفسـير الكيزيائى ، ولا يعتبر العلم الحديث الجزيئات الأولية سلبية تتجاهلها قوانين الكون الماكروسكوبية ــ وهو الدور الذى عزته دينامية الحرارة الكلاسيكية اليها ، ولكن العلم الحديث لا يحصر نفسه بعد فى ايجاد « ثورة محلية » للجزيئى ، ولعدم الحتميـة المحلية لمتنوعاتهـا الدينامية . وقد صارت الثورة المحلية نقطة الابتداء لحلقة رد الفعل ، وهى تعـدل تقدم العمليات الماكروسكوبية ، وعلاوة على ذلك فان هذا فقط حيث تعدل الثورة المحلية الخط الماكروسكوبى العالمى (وهو نسبيا مايكروسكوبى : ونحن هنا معنيون بطريق الجزيىء واثره فى لوحة فوتوغرافية) . وفى هذه الحالة وحدها تصبح الحادثة المحلبة واقعية من الناحية الفيزيائية .

وهنا نواجه خاصة أساسية للعلم ، فهو دائما يعطى أكثر مما يطلبه الانسان . ومهما يكن ما يعرض عليه من المشكلات التكنية أو الأخلاقية فانه يجـاوب عليها فى مصطلحات أكثر عمومية . وما أسماه بوانكاريه الرشاقة ــ وهو تجنب التفسيرات الخاصة والنزوع الى الكمال الداخلى ونحو الحلول العامة ــ فهذه الخصائص التى لا تنفصل عن العلم ، وهى حينما تواجه بمشكلة مطبقة تميل الى أن تتبع مثـال هرقل ، وتغير مجرى النهر لنحضر لأوجياس مطالبه العملية . وعند ابيقور كما هو عند لوكريتس ان الدافع الأول لمؤلفاتهما كان الرغبة فى تحرير الوعى الانسـانى من الخوف من الموت ومن الآلهة ، ولكن تفكير أبيقور كان يميل الى مفاهيم فيزيائيـة أكثر عمومية لا يمكن تضمينها نتائج غير مبهمة وغير قابلة للخلاف ، وهو كذلك كان قادرا على أن يجـد معادلا أخلاقيـا لا فى التجنب السـلبى للالم وانما فى التحويل العملى للوجود ، وهذا التوسيع للنتائج الفيزيائية والأخلاقية فى مؤلفات لوكريتس قد زاد فى قيمته حب الشاعر للطبيعة وطبيعته الاجتماعية الناشطة ، وسنبادر الى اختبار ما دفع بفكر أبيقور ولوكريتس بعيدا فى تجاوز حدود التفكير العلمى القديم والمثل العليا الأخلاقية وقربه من تفكير اينشتين .

٤ ــ السرعة المستمرة المتشابهة التى تتغير بها أمكنة الذرات

يشرح أبيقور فكرة الاسوتاش ــ فكرة السرعة المتماثلة التى تتبادل بها الذرات

---

(١) K. Marx and F. Engels, Works, Vol. 1, MoscoW and Leningrad, 1929, p. 43.

امكنتها ، فى رسالة الى هيرودت ، وذلك عند حديثه عن العلاقة بين الزمن المستمر الذى يمكن أن تصل اليه الحواس والزمن المغاير الذى لا يصل اليه سوى الفكر وحده . وعند أبيقور ان الادراك الحسى ومفهومه العقلى يتعلقان بعوالم مختلفة ، فالحواس تدرك ما نستطيع أن نسميه العالم الماكروسكوبى والعقل يتصور العالم الميكروسكوبى ، وعنده ان كليهما حق ، ولكنه يختلف عن ديموقريتس فى التحدث عنهما ، فقد بدأ ديموقريتس من عالم الذرات الحقيقى الى عالم الأجسام الوهمى المتعدد الألوان الذى تصل اليه الحواس ، ويشير أبيقور الى الطريق من العالم الموضوعى الصادق للذرات الى عالم الأجسام المرئية الماكرسكوبى . وهنا نرى تأثير نظرية جديدة للمعرفة ، وهى مختلفة عن التعارض المطلق القديم بين التجريبية والمفهوم العقلى وذلك بتحريك المشكلة الى عالم الموضوعية وتحويلها الى مشكلة انطولوجية ، ونرى فى الواقع شيئا يمكن أن يصل اليه العقل وشيئا يمكن أن تصل اليه الحواس ، ولكن هذين العالمين لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر ، فالحركات الماكرسكوبية واقعية لأنها مكونة من العمليات الماكرسكوبية التى لا يدركها سوى العقل ، وهذه العمليات واقعية لأنها تتكون منها الحركات التى تدركها الحواس .

وعلى هذا المثال تمثل فيزيائيات ابيقور عالما يمكن أن يدركه العقل وفيه تملك الذرة سرعة مطردة منتظمة . وهذا هو أول ثبات للعالم الميكرسكوبى : والسرعة الميكرسكوبية التى تكون ثابتة وعظيمة جدا ولو انها متناهية للذرات . ولا يستطيع ابيقور الا أن يحدها ويعرفها فى حالة ذاتية ووصفية ، فهو يسمى سرعة الذرات سرعة الفكر أو السرعة التى لا يمكن للعقل أن يدركها (مشيرا بذلك الى الادراك الحسى والصور الخيالية المعينة) . والذرات تتحرك فى مكان بهذه السرعة قبل أن تقابل ذرات أخرى ، ولكن حتى بعد التصادم فان سرعتها المطلقة لا تتحول (١) ولو ان اتجاهها قد يتغير . ونتيجة تصادم الذرات هى أن السرعة الماكرسكوبية للجسم تختلف عن سرعة الذرات التى تكونه (.. « لأن حركة الجسم فى كليته هى التعبير الخارجى للتصادمات الداخلية للذرات التى تكونه » ؛ حسب كلمات أبيقور) .

وبرغم الغموض فى سطور معينة فى رسالة ابيقور الى هيرودوت فان أفكاره يمكن أن تفهم بهذه الطريقة التالية : الحركات الاولية والحرة للذرات (التى كانت تسمى الحركة المحررة) تعطى الجسم سرعة ماكروسكوبية مختلفة بسبب عدم تناسق تلك الحركات ، وفى حالة التناسق التام فان الجسم يظل عديم الحركة من الناحية الماكروسكوبية . وفى حالة عدم التناسق ، اذا كانت الذرات جميعها قد حملت سرعتها الأولية فى الاتجاه نفسه فان الجسم يتحرك فى نفس الاتجاه فى « سرعة الفكر » الثابتة ، اى فى سرعة محددة مساوية للسرعة المطلقة للحركة المجددة . والواقع ان الذرات تدخل فى التصادم وتعدل اتجاهها والحركة الماكروسكوبية الحقيقية للجسم .

---

(١) K. Marx and F. Engels, op. cit., p. 45.

الادراك الحسى » صغيرة جدا بالنســبة للسرعة المحددة وتتوقف على تغلب الانتقالات العرضية فى جهة واحدة لا فى جهات أخرى ٠

فهل يوجد حركة ـ الحركة الاستطالية ، « الحركة المحلية » لترك المكان ـ فى فترات للزمان والمكان غاية فى الدقة وفى «دقائق لا يدركها سوى الفكر» ؟ يتحدث أبيقور عن مثل هذه الحركة ، ومع ذلك ألم يتسرب شك فى الطريق الى عقل أبيقور أو تلامذته خاص بالطبيعة الآلية للعمليات الميكروسكوبية ؟ ان اتفاق هوية الذات مع انتقال محمولاتها الذى بواسطته أراد القائلون بالمذهب الذرى أن يحلوا مشكلة الخلاف بين هيراكليتاس والالياويين توقفت على الوجــود الدائم والحركة الدائمة للذرات ، ولكن حينما صار سلوك الذرة منفصلا عن العالم الماكرسكوبى المدرك بالحواس فان التأكيد ان الذرة تكرر فى نطاق ضيق الأعمال الخاصة بالأجسام الماكروسكوبية يمكن أن يتسرب اليه الشك ، أو بالأحرى يمكن أن الشك يتنــاول مسألة هل تكرر الذرة آليات الدنيا الواقعية ، حركة الأجسام فى ذاتها . وقد دلت أفكار أنصــار المذهب الذرى على أن الذرة قد بطل أن تكون أساس الهــوية الذاتية للحركة ، وقد تسربت عمليات الهدم وعودة الميلاد خلال مسام صورة العالم الذرية تحت اسم العمليات الاولية التى كونت الحركة المستمرة ٠

وفى مستهل القرن الثانى بعد الميلادكتب الاسكندر الافروديزى عن الأبيقوريين! « فى تأكيــدهم أن المــكان والحركة والزمن مكونة من جسيمات غــير قابلة للتقسيم يؤكدون ان الجسم المتحرك يتحرك خلال جميع امتداد المكان المكون وانه فى كل جسيم غير قابل للتقسيم يكونه لا توجد حركة ، وانما توجد نتيجة الحركة »

« لا يوجد حركة وانما الموجود نتيجة الحركة » هذه الجملة قد تدل على ابادة الذرة فى خلية من الزمان والمكان المتميزين ، واعادة ميــلادها فى الخلية المجاورة ، والنتيجة متوافقة مع الحركة ، ولكن كيف نفسر هذه العمليات التى تمثل الميلاد والفناء اللذين تكلم عنهما ارسطو ولكن الواقعين على عمق أعظم من الحركات المستمرة للذرات التى تتكون منها ديناميكية الكون ؟ من الصعب أن نتخيل ان الابيقوريين لم يسألوا أنفسهم مثل هذه الاسئلة ، ولكن من السهل أن يتخيل الانسان ان ابيقور وتلامذته قد اسلموا أنفسهم الى العجز عن الاجابة عليها ٠ والعلم يذهب الى أبعد مما يطلبه منه الانســان ، ولكن تقدمه يقف اذا لم يتلق مددا دائما من مشــكلات مطبقة أو مشكلات أخلاقية لتدفع به الى الامام ٠ وكان الدافع الاخــلاقى وراء فلسفة ابيقور الرغبة فى تحرير الانسان من الخوف من الموت والالهة ، وفيما بعــد تحولت أفكار أبيقور فى صورة متقدمة ومعدلة مع الاجابات الجديدة على الأسئلة التى وضعها الى الانتقال بدافع جديد أكثر أصالة وأكثر نشاطا وأوسع مدى .

٥ ـ الخاتمة المعاصرة لفيزيائيات ابيقور

هذا الفصل بمثابة الخـاتمة فى روايات الايام الطيبة الخالية التى كان فيها القارئ يروى له كيف يعيش أبطال القصة اليوم بعد أحداث الرواية بسنوات كثيرة، والابطال هنا يمثلون بتقسيم الواقع الى مادة وفراغ ، والحد بين العالم المرئى والعالم المجهرى ·

وكانت نتيجة التدخل القوى المثمر للتفكير الخالص («الخالص» بطبيعة الحال فى المعنى المتعارف : خاضع للاثبات التجريبى) فى تمثيل الطبيعة فكرة المكان الخالى ، وهذا معناه المواقع المتوقعة للاجسام متميزة عن الاجسام ذاتهـا ولكنها لازمة لحركتها ولذلك لتأثيرها على أعضاء الحواس · ولا بد أن يؤكد الانسان أن هذه الفكرة لها دور خاص فى مذهب نيوتن ·

وقد أصبحت لا تعنى مجرد خلاصة المواقف الممكنة للجسم فى تحركه ، وهى تتضمن الآن المسافات التى تفصلها والتى تعمل القوى عبرها. وبعد المشائين ونبكارت أصبح لهذا الملء للمكان معنى ديناميكى : وقد اشتملت فكرة المجالات على القوى العاملة بين الاجسام ووسط معين كان لمدة زمن طويل ينزع ويتطلع الى دور جسم آخر شامل لكل شىء ومالىء كل المكان بين الأجسام العادية . وقد هدمت هذه الأفكار جميعا نظرية النسبية . واختفى الاثير من صورة الدنيا عندنا . والمجال لا يمكن أن يعمل كجسم يقيس ، ولا يستطيع الانسان أن يحقـق ذاتية المجال «بكينونة» ديموقريتس ، مع الذرات والاجسام المصنوعة منها باعطائها وظيفة جوهر يملأ كل شىء · واليوم بعد ظهور نظرية النسبية فان التناقض الديموقراطيسى قد عـدل · ففى المذهب الذرى القديم كما فى العلم القديم نجد أن واحدا من عوامل هذا التناقض «عدم الكينونة» . المكان ، كان منطقة النسبية ، وخاضعا للفهم العقلى · والفرع الثانى ، «الكينونة» ، الذرات ، كان منبع الادراكات الحسية التى تؤثر فى أعضاء الحواس · وقد أخذ ربط التفكير بالاحساس مكانه حينما عزيت الخواص المكانية مثـل الموضع أو المسافة الى الذرات ، وقد كانت هذه الخواص للذرات هى التى صنعت صورة الكون الفعلية التى يمكن تصورها ·

وقد فقدت المسافات طبيعتها العقلية والهنـدسية فى فيزيائيـات النسبية . والمسـافة هى المسافة التى غطاها جسم . وبعبـارة أخرى هى المركب المكانى لعملية مكانية زمانية فى أربعة أبعاد حادثة فى الزمان ، وحركة أو شىء تدركه الحواس وليس الفكر وحده · وقد كان هناك تموضع «لعدم الكينونة» الذى يمكن ادراكه عقليا ، ولكن هذا قد صار «كينونة» جديدة ولم يكن ذلك مجرد مساواة مع الذرات كما حدث فى النظريات الآلية للأثير ·

وقد جرد اينشتين الأبعاد من استقلالها عن الأجسام المادية للقيـاس . ولكن

اعتماد الابعاد على أجسام القياس كان لا بد من اظهاره فى شكل معين بصـورة لتأثير البناء الذرى لمسطرة على طولها (١) . والمسألة من أجل ذلك هى استباط خصائص العالم المرئى من خصائص العالم المجهرى .

ونجد هذه المشكلة فى مؤلفـات أبيقـور وتلامذته . والانحراف التلقائى من خصائص العالم المجهرى، ومن الناحية المرئية من غير الممكن التكهن بالانحراف التلقائى للذرة أو تسجيله . ومع ذلك فان تكوين الاجسـام الماكرسكوبية فى الحقيقة لا يكون الا عن طريق الانحراف التلقائى . والحركة المجردة ، وتبادل الذرات لأمكنتها البدائى بنفس السرعة ذاتها غير الممكن ادراكها من الناحية المايكروسكوبية هى أيضا سمة من سـمات العـالم الميكرسكوبى . ولـكن الحركة المجردة تكون حركات الاجسـام الماكروسكوبية بسرعات مختلفة . والانحراف التلقائى والحركة المجردة كلاهما يتعلق بالتاريخ . وفى العصر الحاضر ولأجل المستقبل فان هـذه هى المسألة التى لها شأن الكامنة فى هذه الافكار . فكيف صنع نظـام العالم الماكروسكوبى البادىء من فوضى الحركة الميكروسكوبية ؟

ولا تستطيع النظرية النسبية أن تجيب على هذا السؤال الا حسب الافكار التى قدمتها ميكانيكيات الكم ، وقبل كل شىء حسب الأفكار الخاصة باحتمال العمليات الأولية للكينونة .

وميكانيكيات الكم تجعل امتزاج الكينونة و «عدم الكينونة» من المسائل المعينة الى حد كبير . وبعبارة أخرى تكشف الكينونة بدون تحفظ ، بل أكثر دقة ، الكينونة التى تتواجد فيها تعريفات ينفى بعضها البعض . وتعتبر ميكانيكيات الكم سلوك الذرة (الذرة المعاصرة ، أى الجسم الميكروسكوبى) كينونة خاضعة لقانون الاحتمال وحده بوجه عام . ولكل نقطة فى المكان فى كل دقيقة فى الزمان احتمال خاص بوجود كينونة جسيمية حاضرة ، وموضع الجسيم هو المـكان الذى يكون من المحتمل الى حد كبير وجوده فيه ، والمكان («اللاكينونة» عند ديموقريتس) هو اختلاف وتنـوع الامكنة الممكنة للجسـيم (الكينونة عند ديموقريتس) لان المذهب الذرى القـديم عنده ان «اللاوجود حقيقى» لأنه يكون من مواضع ممكنة للذرة ، وعند ديموقريتس وابيقور ان «الكينونة» جسيم حقيقى ، وأن «اللاكينونة» جسيم متوقع ، ولكن اليوم لم تصبح هذه الفكرة وصفية لا كمية مجاورة فحسب ، وليس الامر مجرد انتقال من مكان ممكن الى مكان محتمل (مع تقدير كمى صحيح للاحتمال) . والجسيم ــ «الكينونة» ــ منفصل هنا من موجات الاحتمال التى تملأ المكان ــ «اللاكينونة» .

٦ ــ مشكلة الموت والخوف من الموت عند أبيقور واينشتين

حينما ننتقل من مسألة « كيف صنعت الدنيا ، الى مسألة « كيف نغير تمثلنا

(١٢) رسالة ابيقور لهيرودوت ٦٢/٦١ .

لطريقة التي صنعت بها الدنيا » فاننا نتخطى الفـــجوة بين دراسة الطبيعة ودراسة لانســان . والعلم الذى جاء بعد العلم الكلاسيكى برزانته غير القابلة للوصف والتى هي خاصة بارزة من خواص نظرية النسبية وكذلك الميكانيكية الـكمية ، فى علاقته بامكان الوصول الى الحق باعلانه وبالتجائه الدائم الى المفاهيم الخاصة بالمعرفة لوضع لمشكلات الانطولوجية وباشتماله على الادراك الحسى فى المبدأ فى تعريفه للكينونة . اقول ان العلم بعد العلم القديم فى هذا الاعتبار علم «انسانى» جدا ·

ولهــذا السبب نرى ان اهتمامات اينشتين الأخلاقيــة وبوجه عام اهتماماته الانسانية ، وموقفه من المشكلات الانسانية ليست من ميزاته الذاتية فحسب وانما هى كذلك سمة تاريخية للعلم الجديد · والخاصة المميزة هنا ليست ملتقى المثـل العليا العلمية والمثل العليا الاخلاقية فى نفس الرجل ، وانما هى تبادل العـلاقات بينهما ، بل حتى تراكبهما ، وأكثر من ذلك دلالة علىخصائص هذا العلم الحديث ملتقى السلطة العلمية بالسلطة الاخلاقية ، وحقيقة ان العالم قد أصبح ضمير العصر وانه يجمع بين العقل العظيم والقلب الكبير ·

فهل يحقق هذا الجمع مثل ابيقور الأعلى ، وهو الرجل الذى بفهمه لبناء الدنيا يحرر نفسه من الخوف من الآلهة والموت ويظفر بالهدوء وسلامة سرور الكينونة ؟

وكذلك فان هذه ليست مسألة مقتصرة على حياة الانسان الخاصة ، بل هى ليست مجرد مسألة تاريخية فلسفية ، فهى ليست منفصلة من المسألة الاكثر شمولا، وهى مسألة تأثير علم ما بعد العلم الكلاسيكى المعاصر على موقف الانســان من مصيره وعلى تحقيق التوازن الاخلاقى وعلى عواطف الانسان · وهنا من أجل الموازنة بين تأثير العلم على أبيقور واينشتين سنقصر الحديث على مسألة كانت لها الأهمية الأولى عند ابيقور ، وهى مسألة الخوف من الموت ·

وسأنقل بضعة أسطر من رسالة ابيقور الى مينيكاوس ، وهى تلك الرقية ضد الخوف من الموت التى عبرت القرون !

« ان الموت وهو شر الشرور لا يعنينا على الاطلاق · لاننا ونحن موجودون لا يكون الموت قد جاء بعد ، وحينما يحضر الموت لا نكون فى الوجود(١٤) »

والارجح ان المفكرين اليونانيين وهم يتحدثون فى حديقة ابيقور قدروا المنطق السليم لهذه الفكرة · ومن المحتمل أن أبيقور نفسه لم يخش اللاكينونة ، وقد كتب قبيل موته الى ايدومينس « فى هذا اليوم السعيد الذى هو فى الوقت نفسه آخر أيام حياتى اكتب اليك ما يأتى ·· »

---

(١٤) رسالة ابيقور الى ميندتايس ١٢٤/١٢٥ وقى

ويتحدث بعد ذلك عن الآلام الشديدة التى تثبت اقتراب الموت ويعلن : « ولكن فى وجه هذا كله يقف السرور الروحى الذى تبعثه ذكرى مناقشاتنا السالفة »

ومع ذلك فان هذه النظرة لم تكن ذائعة فى العالم القديم ، وحتى بين الصفوة المستنيرين لم يصبح الانتصار المنطقى على الخوف من الموت حالة عقلية . والذى كان شائعا فى وضوح كان شيئا آخر ، كان حزن مساء مستسلم وأسفا صامتا على زوال الحياة مثل الذى يتخلل الاوديسا بوجه خاص .

وكلمـة أبيقور « ان الموت ليس له شأن معنا » أصبحت عند اينشتين حالة عقلية دائمة الى حد انه لم يعد قط الى تلك الكلمة . وعندنا براهين كثيرة على ذلك ، وكل ما نعرفه عن اينشتين يؤكد صحتها المطلقة .

وبتذكر ليبولد انفلد بوضوح ما قاله اينشتين ذات مرة !

«الحياة مشهد باهر فخم ، وهى تبهجنى ، ولكنى اذا وجدت ان على أن اموت فى خلال ثلاث ساعات فان هذه الاخبار لن يكون لها تأثير عظيم فى نفسى ، وسأجتهد فى أن أفكر فى أحسن طريقة ممكنة للاستفادة من الساعات الثلاث الباقية لى ، ثم أبادر الى تنظيم أوراقى وأضطجع فى فراشى فى هدوء لأموت »(١٦)

وفى سنة ١٩١٦ فى أثناء مرض خطير جعل حياته فى خطر تحدث اينشتين عن الموت فى هدوء بعث هدوج بورن (زوجة ماكس بورن) على أن تسأله «الايخشى الموت؟» فأجابها «كلا» ، و «أننى مستغرق فى كل شيء حى حتى اننى لا يعنينى فى أى مكان فى هذا السيل اللانهائى يبدأ الوجود المعين لأى انسان أو ينتهى»(١٧) .

وفيما خلا ملامح شـخصية خاصة فان مثل هـذا الموقف من الموت يعبر عن خصائص نظرة اينشتين الى الدنيا مرتبطة بمحتوى كشوفه العلمية وأسلوب الفكر العلمى وطبيعة العلم بعد العصر الكلاسيكى . وسنكون أكثر اقترابا من هذه المسألة بعد أن نسـتعيد فى ذاكرتنا ان اسبنوزا الذى كان لأفكاره تأثير عميق فى رؤية اينشتين للدراما قال « الرجل الحر يفكر فى الموت تفكيرا أقل من تفكيره فى أى شيء آخر ، وأساس حكمته حقيقة انه لا يفكر فى الموت وانما يفكر فى الحياة » . وتأمل الموت والخوف من الموت لا ينتقصان من الناحية المنطقية فحسب كما فى تفكير أبيقور بل يستبعدان نفسيا من الوعى بأفكار عن الحياة وبالشعور باستمرار التدفق اللانهائى الذى ذكره اينشتين فى حديثه مع هدويج بورن .

ولماذا يعزو اسبنوزا نبذ الافكار عن الموت للرجل الحر ؟ وما هى العـلاقة بين علم ما بعد العهد الكلاسيكى وموقف الانسان من تدفق الحياة اللانهائى ؟

لأنه أمر من أمور «اللانهائى الحق» الهيجلى المنعكس فى كل عنـاصره والذى لا يمكن رده الى مجرد التكرار البسيط وتجمع العناصر المتناهية · وقـد تحـدث فرباخ عن انعكاس اللانهائى هـذا فى النهـائى والكل فى الجزء : « ففى كل لحظة نفرغ كأس الخلود الى أعماقها يعاد امتلاؤها مثل قدح اوبيرون »

ولا يسمح الشعور باللانهـائى والامتزاج بالطبيعة للانســان بأن يفرغ كأس الخلود ، وشيلر يقول « أتخشى الموت ؟ اتحلم بالحيـاة الخالدة ؟ عش فى الـكل ! انك هالك ، ولكنه سـيدوم الى الأبد » . وهـو فى هـذه الكلمـات لا يشـير الى الطبيعة باعتبـارها الل ولا الى الحركة الكونية ، وانما يشـير الى عمليـة الحيـاة الانسانية اللانهائية ، والمعرفة اللانهائية وتحول الطبيعة اللانهـائى وأحوال حيـاة الناس ، وفى الامكان الحقيقى للعمـل الفردى المحلى فى هـذا الكل الحى المتحرك الديناميكى تقوم على وجه الدقة حرية الانسان باعتبارها تعريفا وضعيا لا يمكن انزاله الى التعريف السلبى للاستقلال عن الكل ، تلك الحرية التى تشمل أعتمـاد الاحداث المحلية على الكل واعتماد الكل على التنوعات المحلية ·

وخط الدنيا لا يطمس ــ فى العلم بعد الكلاسيكى ــ فحسب وانمـا قـد يحول جميعه بعمل التنوع المحلى · وليس هذا مستقرا منتجا لقـوانين السلوك الانسانى وعلاقة الفرد بالكل وبالطبيعة وبمعرفتنا بها وبالحركة التـاريخية · والتطبيق العملى للعلم بعد الكلاسيكى يحدث تأثيرا خاصا ، وتمد حركة قوانينه كل مجالات الانتـاج والثقافة بديناميكية عظيمة · وعـلاوة على ذلك فان الاستحالات التكاملية التى تحدث فى هذه المجـالات يمكن أن تكون نتيجة «سلسلة رد فعل» يشغلها فرد وعمل محلى خلاق · أما من ناحية تحرير الانسان من قوى العوامل الاجتماعية الاصلية فان العلم ما بعد الكلاسيكى يسهم بنصيب ما نحو الغاء عزل الفرد ونحو ملء الوعى بمشكلات الحياة الخالدة ، وبذلك ينبذ الخوف من الموت الذى دحضه من قبل منطقيا ابيقور ·

٧ ــ آلهة أبيقور واله اينشتين

فلسفة ابيقور فى مجموعها (و ــ اذا كان الانسان يستطيع أن يضعها فى هذا الوضع ــ عند أول اقتراب) لا تتطلب امتلاء الوعى بمشكلات تحول التمثلات للدنيا وتحول الدنيا ، وهى تعكس ملامح حضارة تتقدم فى بطء ، وشبه ثانية ·

ولنختبر آلهة أبيقور من وجهة النظر هـذه ، فهى تعيش فى عوالمها غير معنية اطلاقا بأحوال الدنيا، ولا حركة لها بفضل كمالها . وقد أثارت هذه الفكرة الضحك،

(١) K. Marx and F. Engels, op. cit., Vol. I, p. 46.

«ومع ذلك فان هذه الالهة ليست من اختراع ابيقور ، فهى موجودة» كما يقول ماركس، ويسترسل قائلا «وهى الالهة التى شكلها الفن اليونانى ٠٠ وعـدم الحركة التصورية هى المظهر الرئيسى لطبيعة الهة اليونان كما رأى أرسطو ! « هذا الاحسن من كل شىء ليس فى حاجة الى العمل ، انه غاية فى نكسه (١) » .

والحقيقة أن طبيعة المثل العليا اليونانية الثابتة والتى أصبحت بفضل قوة عدم الحركة قوانين لا مثلا عليا هى الطراز الممثل للثقافة اليونانية جميعها ، لقنها بقانونه الكامل فى التصوير التشكيلى وشرائعه الاخلاقية الثابتة والتوازن المستقر للكون ٠

وتصور أبيقور للسعادة يجد مكانه فى خطة ثابتة ، وهى مكونة حسب رأيه فى عدم وجود ما يعكر صفو الانسان ويشمل هذا عدم الظفر بما يحتاجه ، ولذلك تضمن السعادة بالحد من الحاجات ، وهذه السعادة الحسية السلبية ، وهذا التعريف السلبى الخالص للسعادة باعتبارها غياب عدم السعادة تبين الحد من الحاجة باعتباره من الامور التقليدية المعروفة غير المتغيرة ٠

ويبدو أعظم محصل لهذه السعادة السلبية بوصفه معيارا أخلاقيا ، ولمـــا قرأ اينشتين كتاب سولين عن أبيقور كتب الى المؤلفين :

« من الصعب أن نشك فى ان مذهبه الاخلاقى كان يقـــوم على أساس سليم ٠ ومهما يكن من الامر فانه يبدو لى أنه لم يوف الموضوع حقه من البحث لان القيم التى يعتبرها وضعية الى حد ما غير متناسبة ، ولايمكن مباشرة ضمها بعضها الى بعض او اسقاط بعضها ٠ فلنفرض مثلا اننا قد تأكدنا من أن محصل سعادة النمل أسمى من محصل سعادة الانسان ٠ فهل يكون من المقبول من الناحية الاخلاقية أن يتخلى الانسان عن مكانه للنمل ؟ (١) » .

واذا كانت السعادة معادلة لدرجة اشباع الحاجات التقليدية فان محصل سعادة النمل من المرجح أن يفوق سعادة الانسان ٠ والخاص بالانسان هو التحول التاريخى لمفهومه للسعادة الذى يشمل القيم المختلفة فى المبدأ والتى هى من الناحية الوصفية غير قابلة لان تقارن بالقيم الاولية ، وهى تؤكد تحول الوجود ، وسرعة هذه العملية وتعجيلها ، وتشمل قيما دائمة التجديد وبوجه خاص قوانين الحياة التى كشفت حديثا

ومعرفة هذه القـــوانين عند ابيقور جزء من محصل القيم فى المدى الذى تحرر الانسان فيه من الخضوع المحزن للآلهة ومن الخـوف من الموت الذى ليس له أساس مثل الخضوع للآلهة والذى لا يقل عن الخضوع لها ايلاما ٠ وهذا كل ما فى الامر ٠ وحينما تثبت فناء الروح ويحرر الانسان من الخـوف من المـــوت والآلام التى تتبعه وحينما تثبت الطبيعة الحتمية للوجود ويتحرر الانسان من الخوف من الآلهة ، وحينما

---

(٢١) لوكريتس ، طبيعـــة الأشياء ٣ ، ١٠٣٩ ـ ١٠٤١ ٠

يحرر الانحراف التلقائي الانسان من « قوة الفيزيائيات » ، ومن القدر المحتوم ، حينئذ يختفي الباعث الى المعرفة ٠

ومن وجهة النظر هذه يختلف ابيقور اختلافا واضـحا عن الصـورة المحزنة لديموقريتس الذى كان دائما شاعرا بالمتناقضات والاحراج الكامنة فى النظرة الذرية الى العالم ولذلك تحول الى المعرفة التجريبية ، واخيرا ، حسب الأسـطورة ، (٢) انتحز ويكتشف ديموقريتس صدامات ومتناقضات دائما فى الطبيعة . وأبيقور من ناحية أخرى لا يواجه شـيئا يثير دهشته أو يثير شكه فى الحق الذى مكنه العقل والملاحظة من كشفه .

ولكن هنا يأتى ذلك « الاقتراب الثانى » الاتجاه الى الدينـامية والديالكتيك فى الفلسفة الابيقورية ٠ وعند ابيقور ان العقل والملاحظة عاملان متسـاويان للمعرفة ٠ وكلاهما ينقل للانسـان صورة مطابقة للحقيقة ، ولـكن المـلاحظة تضىء العـالم الماكروسكوبى فى حين ان النظر والتفكير فى الطبيعة يعنيان بالعالم الميكروسكوبى ٠ ويبدو أن قانون ابيقور يخلد هذا التقسيم ، ولكن فى الوقت نفسه يتقدم الفيلسوف خطوة من مشكلة يبطل فيهـا انعزال الملاحظة عن التفكير ، ويبطل لان انعزال العالم الماكروسكوبى عن العـالم الميكرسكوبى يختفى هنا ، وهذه مشـكلة تكوين العالم الماكروسكوبى وتكوين الأجسام المحسة من الجزيئات الميكروسـكوبية التى لا يمكن ادراكها الا بالفكر ٠ ويتطلب هذا الانحراف التلقائى للحركات التى تدركها الحواس والمكونة للحركة المجردة التى لا يتصورها سوى الفكر ، ولكن هذا خطوة مفردة ، وهى كافية للعمل السلبى ، وهو ازالة الخوف من الآلهة ، وأبيقور يذهب الى أبعد من ذلك٠

وقد أبعد الآلهة عن الكون وتحولت حقيقتهم الوحيدة الى صـور خيالية يمثلها الشعر والتصوير والنحت ٠ وفيما بعد انتقلت هالة الجمال والكمال التى كانت حولها الى الطبيعة كما تصورها العقل وأصبح الاصطلاح « الله » المجاز المرادف للطبيعة ٠

وعند اسبنوزا ان الطبيعة قابلة للتفسير العقلى لا من ناحية العـلاقة بالتنظيم والحركة والتفاعل، وبوجه عام سلوك الأجسام التى تكونها وحدها بل كذلك من ناحية علاقتها بنفس وجود الاجسام ، واذا كان بيان عن الحركة يتكون من موضوع (ماذا يتحرك ؟) ومحمول (انه يتحرك !) فان اسبنوزا يفسر تفسيرا عقليا وعليا لا المحمول وحده وانما كذلك المحمول ٠ ومن أجل هذا التفسير يرجع الى فكرة الكينونة التى هى علة ذاتها ، وهذا مقدم بعيد لفكرة العمل الذاتى للجوهر الذى يبدو فى بعض المفاهيم فى الفيزياء المعاصرة ٠ وبذلك تذهب بعيدا متجاوزة حدود العلم الكلاسيكى الذى حاول أن يجد تفسيرا للحركات الشكلية وتفسيرا لسلوك الاجسام دون أن يتطلع الى مفارقة العلة الذاتية والتفسير العلى لنفس وجود الكون ٠ والطبيعة فى رأى اسبنوزا ليست

---

(1) A. Einstein, Comment je mois le monde, Paris, 1934, p. 13 .

مخلوقة فحسب بل هى كذلك خلاقة ، وبطبيعة الحال ليست نظاما ثابتا ، وهى لا تشمل القبلى ومن ثم التعريفات الثابتة •

ولننتقل الآن الى « اله » اينشتين ان كلمة « دين عند اينشتين لها معنى سيكلوجى وأخلاقى ، وتدل على شعور بالتناسق الدنيوى والمعنى الكامل للوجود ، و « الله » يدل على القوانين التى تحكم الكينونة وعقلانيتها العلية التى هى بطبيعتها مادية •

وفى هذه الحالة فان مسألة قبول وضع الأسماء للدين مسألة تاريخ حياة . وهناك مشكلة أخرى تتعلق بتاريخ الفلسفة والعلم ، وهذه هى مشكلة طبيعة هذا التوازن الكونى ، وفى هذا الصدد علينا أن نقتصر على مظهرين من مظاهر هذا التوازن : طبيعته القائمة على المفارقة ، وكذلك على الديناميكية المضبوطة غير الملتبسة ، أو على العكس ، على المعنى المحتمل لقوانين الكينونة .

وقوانين الكينونة قوانين مفارقات ، ولكنها قابلة للفهم وهذه الطبيعة المفارقة التى أثبتها بدقة العلم بعد الكلاسيكى قد ظهرت فى العلم الكلاسيكى فى أوقات حاسمة • والاتجاهات المفارقة التى اتخذها العلم فى الوقت الحاضر تجعل تطوره فى كل وقت على وجه التقريب ، ومنها تستمد الفيزياء الكمية والنسبية الديناميكية التى تقدمها للثقافة الحاضرة • ومفارقة العلم وديناميكية الحياة متصلان اتصالا وثيقا فى عصرنا ، أما فى عصر أبيقور فان ثبات الحياة الانسانية والتوازن الكونى كما وصفه العلم القديم كانا مطابقين لمثل أعلى أخلاقى ثابت ولفكرة ثابتة عن الالهة التى كانت لا تتدخل فى مصير الدنيا •

ولنختبر الآن الطبيعة الديناميكية غير الغامضة أو الثابتة لقوانين الطبيعة الاساسية •

ان وراء القوانين الماكروسكوبية الخاصة بالحرارة والتى لا تستطيع أن تعمل الا مع السلوك المحتمل للجسيمات قوانين الميكانيكيات ، وهى ديناميكية ودقيقة ، وهى التى تختم مصير كل جسيم بطريقة غير ملتبسة • وفى ميكانيكيات الكم فان الأحداث الأولى جسيمات تشغل نقاطا فى العالم ، يتحكم فيها قانون الاحتمال .

ولكن هل هذه الأحداث حقيقة أولية ؟ وهل لفكرة عفوية الذرات اى معنى فى غياب مقابلها القطبى ـ فكرة خط عالمى عام للذرات محتوم ؟ ان ميكانيكيات الكم تجيب على هذا السؤال بالنفى • فعفوية سلوك الذرة فكرة ليس لها فحوى فيزيائى فى غيبة أفكار كلاسيكية عن قوة الجسيم الدافعة وموضعه وفكرة مطابقة عن جسيم فى حركة مستمرة فى مسار غير ملتبس سابق تقديره . وأكثر الأشياء مفارقة فى آلية الكم ليست تعى الافكار الكلاسيكية ، وانما حقيقة ان السلب غير منفصل عن احتمال كلاسيكى وهو وجود تمثل فكرى قد أنكر • وأكثر من ذلك ان العضوية فى

[illegible]
فكرة هندسية • وتطمس عفوية الكم الخط ، ولـكن هـــذا هو الذى يمنحه بالضبط الوجود الفيزيائى •

وهنا شيء تام الجدة من ناحية العلاقة بأفكار ابيقور • فعند المفكر اليونانى ان تجاوزات الحدود الميكرسكوبية المتناهية حدت القوانين الماكروسكوبية وصانت الانسان والطبيعة من القدر والقوة التى لازحم ، قوة الفيزيائيات . وفى العلم المعاصر لا تجد كثيرا من سلطة القوانين الماكروسكوبية التمثلات الخاصة بالأحداث الميكروسكوبية المتناهيه بقدرما ما تمنحها من المحتوى الفيزيائى • وعند ابيقور ان الالهة ليس لهـــا علاقة بهذه السلطة • والهة العلم المعاصر هى الرموز لتوازن الكينونة السببى والرموز لقوانين الطبيعة ونظامها ، والماكر وسوبية وهى يوجه عام سببية نســـبية تحكم فى الواقع الدنيا لأنها ليس غير تنمو من الأحداث الميكرسوبية المتناهية الخاضعة للنسبية المتجاوزة للنسبية •

وهذا الموقف المتناقض تناقضا عميقا والذى فيه مفارقة عميقة معارض لميــل ابيقور الى تهدئة متناقضاتنا وتكبيلها . ولكنه يستبقى ويعين البحث عن التناقض الديالكتيكى والميل الى الاتجاه المستقبلى للفكر اليونانى ، فمـــا هى اذن العلاقة بين الموقف الحاضر للمشكلة التى شغلت تفكير ابيقور ، مشكلة السعادة الانسانية ؟

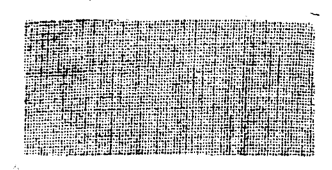
وهنا علينا أن نذكر الها آخر مجازيا تماما ، ففى كتاب روسو « مقال عن الفن والعلم » يذكر الاسطورة التى جاءت الى اليونان من مصر ، والتى قيل فيها « ان العلم خلقته الوهة تضمر العداء للسلام البشرى » . وكان هـــذا حقيقة فى العصر القديم ، وصار حقيقة أكثر صدقا فى القرن السابع عشر حينما كان أساس العلم يتضـــمن قوانين مختلفة ، والتوازن الثابت للكون يخضع لتوازن ديناميكى ، وفى عصرنا أصبح جد واضح. ويبدو ان السعادة الحسية الثانية عند أبيقور، السعادة باعتبارها مقولة سلبية ، وباعتبارها غيبة الشقاء ، والقائمة على الحد من حاجات الانسان ورغباته ، ان هذه السعادة غير ممكنة . ولكن السعادة باعتبارها شيئا ايجابيا يمكن أن تحدث اذا كانت الحاجات والمطالب والرغبات التى تشبع تتضاعف بنسبة متزايدة ، واذا كان مستوى اشباعها ينمو • وقد فكر توماس مور فى « اتوبيا » فى سألة هل يمكن ان ينمو تعود الانسان على الاشـــباع الدائم لحاجاته حتى يختفى فى النهاية الشــعور بالسعادة ؟ وهنا يرد التبرم العلمى المقدس على هذا الســـؤال ، فهو لا يغير القدرة البشرية على الانتاج وحدها ، درجة التحقيق العملى للخطط المثالية الفيزيائية ، بل يغير كذلك الخطط نفسها ، وبذلك يعير سرعة لا تنقص بل قد تزيد حركة التقدم • ومهما يكن من الأمر فان العلم ليس معاديا لسلام عقل الانســـان فى تطبيق نتائجة وحدها . والأكثر من ذلك تغير صورته للطبيعة تصبح حاجة للانسان ، واشـــباع هذه الحاجة (لا المعرفة وحدها وانما كذلك درجة نموها وتغيرها) أحـــد منـــابع السعادة الانسانية .

الكاتب : بوريس كوسنيتوف

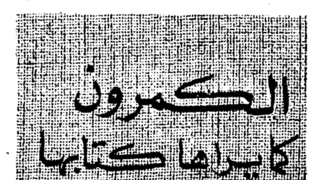
أستاذ فى معهد العلوم الطبيعية باكاديمية علوم الاتحاد السوفيتى . ونائب رئيس لجنة اينشتين باكاديمية علوم الاتحاد السوفيتى ، ورئيس لجنة اينشتين الدولية . ولد سنة ١٩٠٣ . حاصل على الدكتوراه فى الاقتصاد . من أهم مؤلفاته : اينشتين ، جاليليو ، معضلات نظرية النسبية .

المترجم : على أدهم

مدير مجلة الكتاب العربى سابقا ، وكان قبل ذلك وكيلا لادارة الثقافة بوزارة التربية والتعليم . وله حوالى ٢٦ مؤلفا وثمانى مترجمات ، علاوة على مقالاته العديدة فى المجلات الأدبية من أمثال مجلات البيان والمقتطف والهلال والثقافة والعربى .



الآثار العرقية والارتباط بالماضى فى العصر الحديث فى التصوير والسيكولوجيا العرقية فى مجال الأدب



بقلم : بيير تشونجى
ترجمة : سلوى صلاح الدين

المقال فى كلمات

أمن الممكن التعرف على السمات المميزة لعقلية شعب من أعماله الأدبية ؟ انه من المجازفة القول بهذا فيما يختص ببلد معاصر كفرنسا مثلا ، ولكن يبدو أن الأدب الأفريقى ، وبالتالى أدب الكمرون لا يزال فى جوهره حتى الآن أدبا شاهدا على بيئته . ان قراءة المؤلفات الكمرونية تكشف عن العلاقة الوثيقة القائمة بين المؤلف وموطنه والعمل الذى يزاوله . وبعض الروايات هى قصص حقيقية لرجال عاشوا واقع الحياة .

ويتميز أدب الكمرون بصفة فريدة هى قدرته على تقديم معلومات حقيقية عن سلوك وعادات الشعب . ولكن المعروف ان الكتاب الأفريقيين يكتبون بلغة غير لغتهم ، فالى أى حد يمكن لأدب مكتوب بلغة غريبة أن يحافظ على طابع من أى نوع يتميز به هذا الشعب ؟ على هذا السؤال

حديث الكاتب عن تأثر المجتمعات الأفريقية بالثقافة الغربية يقسم هذه المجتمعات الى مجموعات ثلاث : الشعوب التقليدية ، المجموعات شبه الغربية ، السكان الذين تأثروا بالغرب تأثرا شديدا. وفى الشعوب التقليدية تشكل الأسرة الخلية البدائية للمجتمع ، والأب هو الشخصية الرئيسية ، وفضلا عن الأب تحتل الأم مكانة خاصة . غير انه من الملاحظ من قراءة قصص المؤلفين ان هذا المجتمع يجعل من المرأة مخلوقا فى مستوى أدنى . وفوق الأسرة توجد العشيرة التى تختلط أحيانا مع القبيلة التى تتكون من عدة عشائر . ويتميز هذا المجتمع التقليدى بأنه لا يعرف الكتابة . ومن هنا يستنتج المرء أهمية التعبير الشفهى فى مثل هذا المجتمع الذى عاش فى أشكال ثلاثة : النثر ، النثر الشعرى ، الشعر . وهذا التقسيم فى رأى الكاتب تقسيم مصطنع ، اذ من الصعب الفصل بين الشعر والنثر فى هذا الأدب . وتندرج كل من الحكاية والأسطورة فى باب النثر ، ويشمل النثر الشعرى بوجه عام الأمثال والأحاجي والألغاز ، ونجد الشعر بمعناه الحقيقى فى أغانى الشعراء السحرة وقصائد الحب والمراثي والأغانى الجنائزية . وتساعد المعلومات التى قدمها لنا الكتاب عن المجتمع وثقافة شعوب الكمرون على تحديد السمات الأساسية لهذه الشعوب ، وهى : الديالكتيك ، والروح الجماعية ، والنزعة الفردية ، والتعلق بالماضى ، وروح المرح . انهم فى الكمرون يضحكون على كل شىء ويحملون الآخرين على الضحك كلما سنحت الفرصة .

أما من حيث الدين فيقول الكاتب أننا هنا بصدد نزعة وجودية لا تستبعد الميتافيزيقا تماما ، ولكنها تحاول تسخيرها لخدمتها .

وفى حديث الكاتب عن المجموعة شبه الغربية يقول ان اتصال الكمرون بأوربا أدى الى ظهور أنماط جديدة من الشخصيات فى المجتمع : صغار التجار ، صغار الموظفين ، عمال الورش ، المعلمون الدينيون ، الطهاة ، الخدم . وتتميز هذه الفئة بالاعجاب بالقيم الأوربية ، ويتضح هذا الاعجاب فى الجاذبية الشديدة التى تشد هؤلاء الشبان لأوساط المدن . وتتحول الروح الجماعية لدى هذه الفئة الى روح من التكافل . ثم ينتقل الكاتب الى التحدث عن الفئة التى تعيش على الطريقة الغربية تماما ، وهى فئة المثقفين ، ويتصف هؤلاء المثقفون بنوع من الأنانية يستشفها المرء من خلال تقديرهم المبالغ فيه لنزواتهم، ومن خلال قصور المشاعر الأسرية لديهم ، وعدم فهمهم لجوهر المسيحية . ويتصف كتاب القصص الكمرونية بروح السخرية والدعابة وهناك سمة سيكلوجية هامة أخرى تتضح من قراءة اعمال هؤلاء الكتاب

هى انفعاليتهم المفرطة . وهناك ميل الى المغـالاة فى عنـاوين الروايات واسراف الى أقصى حد فى استخدام أفعل التفضيل والمبالغة خاصة فى السخرية ، وعلاوة على ذلك هناك قدر كبير من التفتح والانطلاق ، كما أن معظم الروايات جميعها تقريبا هى روايات ملتزمة ونضـالية تؤدى السخرية والدعابة فيها دورا كبيرا .

مشكلات ومناهج

كانت دراسة السمات السيكولوجية لشعب من الشعوب من خلال انتاجه الأدبى بمعناه المحدد موضع انتقاد فى أكثر الأحيان . وهذا الانتقاد له مايبرره .

فى مقال نشره بروسو ـ الأستاذ بمركز دراسة الحضـارات الذى يرأسـه البروفسور جى ميشو فى نانتير ـ فى مجلة «علم نفس الشعوب» أوضح المصاعب التى تمثلها المعالجة الأدبية لموضوع السيكولوجيا العرقية (١) .

واذا كان عالم السيكولوجيا العرقية يبدى الحذر تجاه أى بحث لايدخـل فى اطار السيكولوجيا العرقية البحتة فان ذلك يرجع الى أن قيمة قصـيدة من القصائد أو مسرحية من المسرحيات هى قيمة جمالية اساسا . ولاشك أنه من المجازفة البحث عن السمات المميزة للعقلية الفرنسية فى الأعمال الادبية لفرنسا المعاصرة مثلا .

---

(١) كتب بروسو : « من المؤكد أن المؤلفات التى استهدفت تصوير شعب فى مجموعة يجب أن تشغل فى هذا البحث مكانا متميزا . فهى بوجه عام مقالات فى السيكولوجيا العرقية لايزال كاتبوها من أمثال كيسيرلنج وماداريابا أو سيجزيد أساتذة فى هذا المجال . غير أن المشكلة تبدو على نحو آخر عندما يتناول المرء المجال الخاص بالأدب : الشعر والرواية والمسرح . ويبدو أنه ينبغى استبعاد الشـعر لأن موضوعه الأساسى ليس الوصف ، وانما على الأصح نقل الأحاسيس وتحريك المشاعر ، وتنطبق هـذه الملاحظة ـ من بعض النواحى ـ على المسرح .

ان التعريف الأصلى للرواية هو أنها « سرد مصور أو مكتوب بالنثر يسعى المؤلف من ورائه الى اثارة الاهتمام عن طريق تصوير العواطف والاخلاق أو بواسطة اصطناع المغامرات » ، وهو تعريف عفى عليه الزمن الآن .

فان الشخصيات التى يسوقها أمامنا المؤلف انما تستمد ماهيتها من تجربة وثقافة ومعارف المؤلف نفسه حتى اذا لم تكن سوى كائنات من خلقه .

والحقيقة الكامنة فى فن التصوير هى أنه حتى عندما يقتبس اطاره من عصر موغل فى القدم فانه يمكن أن يتيح لنا العثور على سمات مميزة ومجالات اهتمام عصرية دائما . ولو كان موضوع هذا العمل الفنى يتعلق بتـاريخ مجازى ، والدليـل على ذلك ما نشـهده فى أعمـال نارسـيس وجود موندهيس « تأملات فى علم المناهج حول التصـوير الأدبى » بمجلة علم نفس الشـعوب ، بالعـدد الرابع سنة ١٩٦٨ .

ومع ذلك فان المشكلة تبدو بوجه آخر حينما يتعلق الامر بأدب ناشىء مثل هذا الأدب الذى نشرع فى دراسته . اذ يبدو أن الأدب الافريقى ، وادب الكمرون بخاصة ، لايزال فى جوهره أدبا شاهدا على بيئته . وعلى هذا الأساس يستطيع الباحث عن عقلية جماعية أن يستعين به كمادة للدراسة دون مخاطرة كبيرة بالوقوع فى خطأ . فالكتاب الافريقيون فنانون ، غير أنهم يعدون بوجه خاص شهودا لعالم يعيشون فيه .

ويبدو أن الأبحاث الجمالية الشكلية أقل مدعاة لاهتمامهم من الكشف عن خاصية الروح السوداء . وافريقيا قارة تختلف عن أوربا فى أنماط الحياة بها وفى رؤيتها للعالم .

وتستمد أنماط الحياة فى افريقيا أو الرؤية الافريقية للعالم أصولها من سيكولوجية خاصة هى سيكولوجية الروح السوداء . وكان فيكتور هوجو يقول ان «الأدب هو الحضارة» . ولاشك أن كالينبرج كان يفكر على هذا النحو عندما كتب يقول « ان عبقرية أمة من الأمم قد تتجلى أيضا من خلال الأدب الذى تبدعه مثلما تتجلى فى منجزاتها الأكثر تعقدا فى مجال العلم أو الفلسفة . والحقيقة أنه ليس من قبيل المصادفات أن المذهب التجريبى تطور بسرعة أكبر فى انجلترا وفرنسا ، وأن المذهب المثالى على النمط الهيجلى تطور بسرعة أكبر فى ألمانيا» .

ان مونجوبيتى ، وفرديناند أويونو ، وبنجامين ماتيب ، وجان ج . ماتيبيا (ونكتفى بذكرهم كنماذج) هم جميعا من مواطنى الكمرون الذين شاركوا فى تراث وثقافة الشخصيات التى يصورونها لنا . فقد عايشوا العهد الاستعمارى ، مثلهم فى ذلك مثل مختلف أبطالهم . ومن الناحية الفعلية يفصل الكاتب الكمرون على الاطلاق بين نفسه وبين أرض موطنه ، وهكذا فان الكتاب يندرجون هم رمؤلفاتهم فى صميم البحث السيكولوجى العرقى .

وتكشف قراءة المؤلفات عن هذه العلاقة الوثيقة القائمة بين المؤلف والعمل الذى يكتبه . وبعض الروايات هى قصص حقيقية لرجال عاشوا فى واقع الحياة . ولذا فان هذه الروايات بمثابة شهادات . والكمرون بلد ساقه قدره المتميز لمكابدة أنواع متعددة متعاقبة من السيطرة الاجنبية . وكتاب «هذه القارة .. افريقيا» هو قصة فرانز مومها يرويها بنفسه . وبطلها ينتمى الى جنوب الكمرون ، وكان يعيش هناك فى واقع الحياة . ويقول لنا جان ايكيلى ماتيبا ، مترجم هذه القصة، فى مقدمتها ان شخصية ف . مومها وقصته هى شخصية حقيقية وقصة واقعية. وجاء فى هذه المقدمة مايلى :

«ان هذا الكتاب وثيقة ، وحكاية حقيقية . وتجرى أحداث هذه القصة فى قلب افريقيا الوسطى فى الكمرون ، ذلك البلد الذى يقع فى أسفل خليج غينيا بين المحيط الأطلنطى وبحيرة تشاد .

«وقد ولد فرانزمومها ــ بطل القصة ــ قبل الاستعمار الأوربى . وشهد فرانز عملية غزو بلاده ، واتم دراسته بنجاح ، واصبح موظفا تحت التمرين . وكان عليه أن يتوجه الى برلين عندما نشبت الحرب . ويفقد «فرصته» ، وعندما تقوم الادارة الفرنسية يدعى للعمل فى خدمتها . ويرفض العرض الذى قدم له للعمل مع هذه الادارة بدافع الولاء لسادته السابقين ، ويتزوج ، ويعود مرة اخرى ليصبح فلاحا بفضل جهد مثابر ، ويستثمر أراضيه ، ويعيش حياة هادئة موزعة بين الأعمال الزراعية وأوجه النشاط الدينى ، الى ان يأتى اليوم الذى يجد نفسه فيه مقبوضا عليه ، ويرسلونه للاشغال الشاقة ، كان ذلك فى فترة الحرب. ويعود السلام ، فيشارك فى أول انتخابات تجرى لتشكيل الجمعية الوطنية التأسيسية (١) .

واذا كان يروق للكتاب التحدث عن بلادهم وعن موطنهم فانه يروق لهم بوجه خاص التحدث عن أنفسهم ، وربما يكون طابع السيرة الذاتية الذى يغلب على مؤلفاتهم هو خير دليل أيضا على الاتحاد الوثيق القائم بين الكاتب وانتاجه الأدبى .

أما فرديناند اويونو فقد عاش لدى البعثات التبشيرية ، وانضم الى البعثة التبشيرية كصبى من صبيان المذبح ، وتولى قسيس تعليمه الأدب الكلاسيكى ، ثم أصبح خادم البعثات التبشيرية . ومما لاشك فيه أن هذه الحياة فى البعثة هى التى يرويها لنا الكاتب على لسان توندى فى «حياة خادم» . وتوندى الذى يتقمص شخصية أويونو هونجل ر.ب جيلبير . ويعلمه جيلبير القراءة والكتابة ، ويغذى لديه الرغبة فى العمل لتحرير صحيفة . ويقول لنا توندى : «والآن بعد أن قال لى الأب جيلبير اننى أعرف القراءة والكتابة بيسر فاننى سأتمكن من أن أدير صحيفة على نحو ما يفعل » (٢) .

ان طابع السيرة الذاتية لكتاب مونجوبيتى كان يبدو واضحا كل الوضوح فالشاب ، الكسندر بييدى هجر المدرسة على الأرجح بعد حصوله على الشهادة الابتدائية لكى يتفرغ لزراعة الكاكاو . وحياة هذا الفلاح الشاب التى عاشها الكاتب نفسه لفترة من الوقت هى هى الحياة التى نرى باندا يعيشها فى قصة «حياة قاسية» .

ان باندا يتيم الأب مثل الكاتب نفسه ، وكان فى المدرسة وتركها بعد ثمانى سنوات ، وكرس نفسه للعمل فى مزرعة الكاكاو التى تملكها الأسرة . ولاشك ان بييدى نفسه هو الذى نعود فنلتقى به متجسدا فى شخصيتى ميدزا وكريس التلميذين اللذين يقضيان عطلتهما فى قصة «البعثة انتهت» و «الملك يشهد أعجوبة»

---

(١) هذه القارة « أفريقيا » المقدمة ص ١٣

(٢) « حياة خادم »

وكان المؤلف قد عاد الى الالتحاق بمدرسة ياوندى مدفوعا بالرغبة فى الدراسة . وتنعكس فى قصصه «مدينة قاسية» و «مسيح بومبا المسكين» و «الملك الاعجوبة» العلاقات السيئة التى كانت قد نشأت بين التلميذ الشاب والسلطات الادارية والدينية فى مسقط رأسه ، ففى هذه القصص لايراعى الكاتب فى أى لحظة جانب رجال الادارة الاستعمارية أو رجال البعثات التبشيرية .

ورغم أن الأدب الكمرونى ، بطابعه الخاص الذى أوضحناه سلفا ، يتمتع بصفة فريدة هى قدرته على تقديم معلومات حقيقية عن سلوك وعادات الشعب الكاميرونى ، فان الباحث الذى يقتحم مثل هذه الدراسة يصطدم على الفور بمصاعب كبيرة .

اذا نظرنا الى الاحتكاك الثقافى بين الشعوب المختلفة فى صورته اللغوية (والتعديلات التى تطرأ على الثقافة البقائية نتيجة لاحتكاكها بمجتمع أكثر تقدما) فانه قد يؤدى بنا الى اعادة النظر فى جميع أنواع الدراسات الخاصة بالنصوص الأدبية . فالكتاب الافريقيون يكتبون بلغة غير لغتهم هى اللغة الفرنسية ، والمعروف أن اللغة فى حد ذاتها تعكس بالفعل نمطا من التفكير ، اذ ليس من المصادفة أن كلمة Urgueil (كبرياء) مشتقة من كلمة Urguol (بارز أو رائع) فى اللغة الألمانية الرفيعة القديمة أو كلمة Urgoli (فخار أو اباء) فى اللغة الجرمانية الغربية ، كما أن كلمة زهو Vanité مقتبسة من الكلمة اللاتينية Vanitas المشتقة من كلمة Vanus ، وعلى ذلك يثور التساؤل التالى : الى أى حد يمكن لأدب مكتوب بلغة غريبة تماما عن أنماط الفكر والحياة لشعب ما أن يحافظ على طابع من أى نوع يتميز به هذا الشعب ؟

ويقدم علماء اللغات الافريقية والافريقيون أنفسهم اجابات مختلفة على هذا السؤال ، فيؤكد البعض أن هناك امكانية لنقل هذا الطابع نستطيع أن نجدها متحققة على الوجه الأكمل فى مؤلفات ليوبولد س. سنغور . وينادى آخرون بالعودة الى المنابع وتبنى لغة أو عدة لغات افريقية يمكن ان تعبر عن ادب افريقى حقيقى . ولاتزال هذه المسألة موضع جدل . ولاشك أن مهمة عالم السيكولوجيا العرقية ستكون أكثر سهولة اذا وجد نفسه ، وهو بصدد البحث فى الخصائص السيكولوجية لأصل سلالى ما مستخدما المنهج الأدبى ، بازاء ادب مكتوب بلغة الأصل السلالى الذى يكون محلا للبحث . ويمكن استخدام المنهج الأدبى والمنهج اللغوى معا ، وهذا الاستخدام للمنهجين فى وقت واحد أدى الى التوصل الى معلومات أكثر تحديدا وموضع ثقة أكبر .

وكتب ج. فندريس يقول : «يمكن للمرء أن يتخيل علم نفس للشعوب يرتكز على بحث مختلف التغيرات التى تم اثباتها فى دلالات الألفاظ وذلك فى اللغات التى يتحدثون بها . وستكون هذه الدراسة شائكة ولكنها تستحق عناء المحاولة» .

وبالاضافة الى ذلك يلاحظ الموقف المتردد نوعا لعالم الفيلولوجيا واللغات الكبيرة تجاه بحث له طابع لغوى عن السيكولوجيا العرقية .

والموقف الأكثر ترددا ، بل الموقف الذى يشوبه الحذر حول هذه المسألة ، هو ذلك الذى يتخذه ف.دى سوسور عندما يكتب قائلا : «من الآراء المسلم بها بوجه عام أن اللغة تعكس الطابع السيكولوجى لأمة من الأمم ، الا أن هناك معارضة شديدة لهذا الرأى . فالشكل اللغوى لاتحدده بالضرورة أسباب تتعلق بالحالة النفسية (١) . وفى ضوء هذا الموقف يمكن أن نسلم بوجود امكانية كبيرة لنقل نمط التفكير الجماعى فى الأدب الناطق بالفرنسية فى الكمرون .

وسنعمل على التوصل الى تحديد الملامح السيكولوجية للمواطن الكمرونى كما نستشفها من قراءة مؤلفات هذا البلد .

وسوف يرتكز منهجنا على المعلومات التى يقدمها لنا الكتاب عن مجتمعهم وثقافة الشعوب التى نبغى دراستها . وسنعمل بعد ذلك على العودة الى العمليات النفسية التى تؤدى الى نشأة المجتمع أو الثقافة التى يصفها لنا هؤلاء الكتاب .

ان الهياكل الاجتماعية والعناصر الثقافية لجماعة انسانية يمكن أن تضعنا اما بازاء معتقدات بالمعنى الواسع للكلمة أى بعض مظاهر الذكاء أو بازاء العادات أى بعض مظاهر النشاط العملى وفى كلمة واحدة ازاء أفكار ذات طابع نظرى أو عملى تسود فى البيئة الاجتماعية التى تكون موضع الدراسة .

واخيرا فاننا اذا مااخذنا فى الاعتبار التأثير الكبير الذى تمارسه الثقافة الغربية على الشعوب التى تكون موضع الدراسة فاننا يمكن أن نميز بين ثلاث مجموعات : المجموعة التقليدية ، والمجموعة التى يمكن اعتبارها ذات طابع شبه غربى ، والمجموعة التى تأثرت بالغرب تأثرا شديدا .

أولا : الشعوب التقليدية

تشكل الأسرة الخلية البدائية لهذا المجتمع، وهى تتكون وفقا لأدق التعريفات الأوربية من الأب والأم والاطفال . ويحتل كل من أعضاء هذه الوحدة مكانا محددا داخل الجماعة الصغيرة . فالأب هو الشخصية الرئيسية وهو الزعيم وهو الذى يكفل قوت زوجته أو زوجاته واطفاله عن طريق عمله . ويقتصر دوره التربوى فى أغلب الأحوال على استخدام العصى فى ضرب أطفاله وزوجته فى بعض الأحيان . وحينما يبلغ الأطفال سن الزواج يبحث لهم عمن يتزوجهم .

وهكذا نجد فى قصة « سولا .. حبيبتى » من تأليف رينيه فيلومبيه شخصية «ابومو» والد «سولا» الذى يقرر بنفسه زواج ابنته من نيكوندا فى غياب هذه

---

(١) أ ـ هوز « السيكولوجية العرقية » ص ٣٩ ودى سوسور « محاضرات فى اللغويات العامة » ص ٣١٠ ، ٣١١ .

الابنة : «ومثلما يفعل جميع السكارى فى الدنيا تعارف نيكوندا وأبومو وتصافحا ، ثم تبادلا المديح ، وبعـد ذلك تبـادلا الشـتائم ، ثم اعتذر كل منهما للآخر ، وصفح كل منهما عن الآخر وشرعا فى تبادل المديح من جديد ، واتفقا على المصاهرة ..»(١)

وفى قصة «البعثة انتهت» من تأليف مونجوبيتى يحدثنا ميدزا عن القسوة التى كان يستخدمها والده فى تربيته فيقول : «كان أبى عادة يضرب أطفاله بالمنشة وزوجته بأعواد الجريد الرفيعة التى تحدث الما شبيها بذلك الذى تحدثه الثعابين المماثلة لهذه الأعواد فى حجمها » (٢) .

وفضلا عن الأب تحتل الأم مكانة خاصة داخـل الأسرة ، فهى التى تهب الحياة ، ولهذا فهى تحظى بشىء من الاحترام من جانب زوجها ، ولكن من الملاحظ عند قراءة قصص المؤلفين الكمرونيين أن هذا المجتمع يجعل من المراة مخلوقا فى مستوى أدنى ، فالشاب الكمرونى بصفة عامـة يتعالى على المراة ، فمثلا نجـد جوستاف وهو يبلغ الوالد «لوجان» فى قصة «الملك الأعجوبة» ان امة قد انجبت طفلة يصيح قائلا : «أواه ... بنت» ! وهـذا الاحتقار الذى يتضح فى كلمـات الخادم الشاب يبين كيف أنه كان يفضل أن يكون له شقيق صغير بدلا من شـقيقة صغيرة . واذا كان الاطفال يتخذون هذا الموقف تجـاه جنس النســاء فذلك لأن الأشخاص البالغين لايحاولون اخفاء مايشعرون به من استصغار شأن النساء . ويقول «كوميه» لشقيقته «أوديليا» التى تنصحه بتوخى الحذر «ياأوديليا الصغيرة .. ماذا يهمك فى هذا الأمر ؟ أتركى هذه المسألة للأولاد» .

ان جميع هذه الأحكام المسبقة قد خلقت فى نفس المراة الكمرونية عقدة كبيرة هى عقدة مركب النقص .

وفى قصة «الملك الاعجوبة» ترضى عمة كريس بالظلم الذى يقع عليها ولاتخفى عن ابن شقيقها عقدتها .

ــ «أنت سعيد الحظ لأنك رجل» .

ورد كريس عليها فى صدق قائلا :

ــ «أجل ، اننى اعرف ذلك جيدا» .

ــ «لا .. ليس جيدا ، ولو رزقت يوما ما بأطفال ، فاننى أتمنى لك من كل قلبى ان يكونوا أولادا ياكريس .

ولما كنت أعرفك حق المعرفة فاننى أدرك أنه لو كان لديك ابنة لما ترددت فى قتل رجل لأنه يعذب ابنتك ، وحيث انك رجل فانك تجهل الى أى مدى خلقت المراة لكى تكون تعيسة » (٣) .

---

(١) فيلومبية : « حبيبتى سولا » ١٩٦٦ ص ٧٣

(١) مونجوبيتى : « مدينة قاسية » ١٩٦٤ص ٤٨

(٣) مونجوبيتى : « الملك الأعجوبة » ١٩٥٨ص ١٥٧

ومعلوم أنه فى عالم تكفد فيه المرأة مكانها ككائن بشرى له مثل ماللرجل من حقوق فان المرأة تتحول فى هذه الحالة الى مجرد «شىء» ، فالرجل يستطيع أن يتخذ لنفسه عددا كبيرا من النساء وفقا لإمكانياته المادية ، ويمكن أن يكون متعدد الزوجات اذا شاء ذلك .

وتتناول الأعمال الادبية للكتاب الكمرونيين نماذج كثيرة لظاهرة تعدد الزوجات .

ففى قصة «البعثة انتهت» نرى رب أسرة يتزوج للمرة السابعة . ويقول لنا ميدزا فى هذه القصة : «لقد تزوج الزعيم ــ رب الأسرة ــ امرأة ، انها زوجته السابعة بالقدر الذى تسعفنى به الذاكرة» .

ويتأهب الزعيم ايسومبا بندوجا السليل الحقيقى لاكومى فى قصة «الملك الأعجوبة» ــ رغم تقدمه فى السن ــ لحفل زواجه الثالث والعشرين حيث يعقد قرانه على «أنابا» وهى «امرأة جميلة ، وهى امرأة شابة ، وهى فتاة صغيرة جدا وغضة . وهذه هى الصفات التى يحبها فى النساء (١) وتكرر المشاحنات بين زوجات الرجل وتتعدد المشاجرات حول حق كل زوجة منهن فى أن يكون لها الأولوية أو مكان الصدارة . ويتصارع أبناء كل زوجة مع أبناء الزوجة الأخرى الى الحد الذى يجعل كل فريق يأمل فى استبعاد اخوته أو أعمامه ، حيث أن قواعد حصر الارث تكون فى بعض الأحيان قواعد فضفاضة .

وتتضمن قصة «الملك الأعجوبة» نموذجا لهذه العلاقات القائمة على الغيرة والكراهية التى تصل فى خاتمتها الى انقلابات حقيقية .

وتبدو المرأة ككائن فى مستوى أدنى ، غير اننا يمكن ــ مع ذلك ــ أن نلتقى بنساء متميزات بشخصياتهن ، وهن طاعنات فى السن بوجه عام ، ولاشك أن السن أضفى عليهن نوعا من الثقة بالنفس . تلك هى شخصية «ماكريتا» الزوجة الأولى للملك ايسومبا ، وهى شخصية مختلفة كل الاختلاف عن القرويات المعقدات اللاتى نجدهن فى معظم الاحيان فى الرواية الكمرونية . فعندما تمثل «ماكريتا» أمام أعيان القرية المجتمعين فى القصر لابلاغهم بأن الملك مريض مرضا خطيرا فانها تكون «ساخطة أكثر منها مكتئبة ، وعدوانية أكثر منها حزينة» . والتعبير الذى يبدو على وجهها فى اللحظة التى تدخل فيها القاعة يعكس بوضوح أنها ليست من ذلك النوع من النساء الذى يرتعد وينحنى أمام الرجال حتى لو كان هؤلاء الرجال من الأعيان .

«وضعت المرأة الفانوس على الأرض وابتعدت وتصفحت وجوه الحاضرين بنظرة كما لو كانت تبحث عن ضحية لالتهامها ، ثم وقفت وسط القاعة بقامتها

---

(١) مونجوبيتى : « الملك الأعجوبة » ص ١٧٧

التى تشبه قامة الرجال وهى ترتدى ثوبا مزركشا بالزهور ردىء الصنع يكشف هزال فخذيها ونحافة مؤخرتها وغير ذلك من العيوب» .

كان كل شيء سواء فى تصرفاتها أو فى هيكلها يوحى بأنها قوية الشكيمة وان لها صفات الرجال . وخلاصة القول انها امرأة قوية . وقد نجحت فى النهاية فى اقناع الأعيان بالعدول عن التوجه الى الملك والمثول بين يدية وتغلبت على تشددهم :

«واجهت ماكريتا بنجاح هذا الهجوم الهزيل وجعلتهم يعترفون بأنهم لن يكون لهم أى نفع . كان الجميع يعلم أنها امرأة منظمة ونشيطة» (١) . وفى داخل خلية الأسرة يحتل الطفل مكانا بالغ الأهمية ، والدليل على ذلك هو اليأس الذى يعيش فيه والدا «مومها» قبل مولد الأخير ، فى قصة «هذه القارة .. افريقيا» من تأليف ايكيلى ماتيبيا ، والألم الذى يشعر به كريس ازاء عمته التى كانت عاقرا فى قصة «الملك الأعجوبة» . وكل هذه الشواهد توضح للقارىء الأهمية التى يعلقها أهالى الكمرون على الاطفال فى الاسرة التقليدية . فالكمرونى العادى لا يستطيع أن يتصور حياة زوجية بدون انجاب . وهذا الاحساس الحاد بالهدف الرئيسى للزواج يظهر منذ احتفالات عقد القران اذ يطلب الزوجان من الآلهة ذرية كبيرة العدد . ويؤمن الرجل الكمرونى بأنه يوجد رباط وثيق بين الزواج والخصوبة ، والطفل يعد اذن ملكا . وكم كانت فرحة والدى «مومها» كبيرة عند مولده ، وخاصة أنهما كانا ينتظران هذه اللحظة منذ ثمانى سنوات ، ولكن من المفارقات العجيبة أن الطفل الملك هو ملك فقير يتعين عليه أن يعلم نفسه على نفقته، وقد وصفت طفولة «كيلام» على النحو التالى : ـ

« ياله من سحر أخاذ لا ينضب يتجدد منذ الآن فصاعدا بالنسبة له كل يوم! بلاتعليم أو معلم ، وبلاكتاب ، وكل مايملكه من قدرات فطرية فى مجال الادراك الحسى موجه نحو الطبيعة ، فيتعلم الحياة التى تتفجر انسانية ، الحياة المتوحشة لتلك المنطقة من الغابات الاستوائية . والفائدة الاولى التى يجنيها من ذلك هى القياس الدقيق لمكانه : انه الملك ، وهو يعرف ذلك ، ولكنه ملك عار وهش ، ملك يجب أن يستقر تدريجيا ـ متصفا بالحذر والعناد ـ وسط الحياة الموحشة » (٢) .

سبق أن ذكرنا أن الأسرة (الاب والام والطفل) تشكل أساس المجتمع التقليدى ، ولكن الأسرة هنا لاتقتصر على «بابا وماما والطفل» كما هو الحال فى أوربا ، فهى أكثر اتساعا وتشمل بوجه عام جميع أفراد الأسرتين اللتين ارتبط أولادهما بالزواج . من هنا يكون الانتماء كاملا للأسرة بالنسبة لجميع الأعمام والعمات أو الخال والخالات وأبناء الأخ أو أبناء الأخت وبنات الأخ أو بنات الأخت

---

(١) مونجوبيتى : « الملك الأعجوبة » ص ٣٤

(٢) كيند نجوى ندجوك : « كيلام ابن افريقيا »

وأبناء العم أو الخال وبنات العم أو الخال سواء أكانوا أبناء عم وأبناء خال أشقاء أم لا .

وتتكون أسرة باندا فى قصة «مدينة قاسية» من والدته وعمتيه «سابينا» و «رجينا» وكذلك العم العجوز الذى يعمل ترزيا فى طنجة منذ خمس وعشرين سنة ، وتصطحب «سابينا» و «رجينا» معهما الشاب باندا الى السوق لأن والدته مريضة . ومع ذلك فان هذا الامر لايثير قلق أحد لأن باندا محاط بعمتيه اللتين تحلان محل أمه ، وهما تقدمان له نصائح بالغة الحكمة وتذرفان الدموع عندما تقع لابن شقيقهما مصيبة ما .

وفوق الأسرة توجد العشيرة ، وهى وحدة أكبر من الأسرة ، وتختلط أحيانا مع القبيلة التى سنعرض لها فيما بعد . وتتكون العشيرة من تجمع أسر قروية عديدة يعترف أفرادها بسلف واحد .

وتوجد أروع صور لحياة العشائر فى جنوب الكمرون فى روايتى «مونجوبيتى» : « مسيح بومبا المسكين » و « الملك الاعجوبة » . ففى الرواية الأولى يتابع الأب درومونت فى زيارته الكهنوتية لجميع العشائر التى تقيم حول البعثة الكاثوليكية فى بومبا . وتعيش هذه العشائر الصغيرة فى قرى مثل «تالا» و «ايفيندى» و «ايكوكوت» و «نديمى» و «كوندو» و «كوتا» الخ ، وتمتزج أسماء هذه القرى مع أسماء العشائر .

ونحن نشهد المشاجرات التى يمكن أن تحدث بين العشائر عندما يقرر الملك ــ وبدقة اكبر الزعيم المزواج ايسومبا مندوجا ــ طرد زوجاته فيما عدا واحدة هى « أنابا » حتى يستطيع أن يعيش وفقا لقواعد الدين الكاثوليكى الذى اعتنقه مؤخرا بالتعميد .

ويثير هذا القرار الذى اتخذه رئيس العشيرة نزاعا بين عشيرة «ابيبوت» و «عشيرة ايكابميونج» اللتين منحتا فتياتهما للزعيم كزوجات له . وقام رجال عشيرة «ابيبوت» الذين انتابتهم الغيرة بسبب المكانة المتميزة التى أصبحت «انابا» تتمتع بها وحدها نظرا لانها استطاعت أن تظل وحدها زوجة الملك بمهاجمة المرأة الشابة ، وقرر رجال عشيرتها الدفاع عنها .

وتتكون القبيلة من عدة عشائر . وتشغل القبيلة بوجه عام قرية بأكملها . وهكذا نرى فى قصة « مسيح بومبا المسكين » عشائر « تالا » و « ايكوكوب » الخ تشكل كل قبيلة البشر الذين يقيمون فى البعثة الكاثوليكية فى بومبا وضواحيها القريبة .

وفى قصة « افريقيا .. نحن نجهلك » من تاليف بنجامين ماتيب نجد قرية «ببدوى» التى تعيش فيها قبيلة كاملة تضم شيوخ العشائر من أمثال «لامبو» و «بيلون» و «لاشيه» .

وتتيح لنا رواية «الملك الاعجوبة» أن نعيش مع قبيلة فى جنوب الكمرون هى قبيلة «ايسازام» . وتحمل هذه الرواية عنوانا فرعيا هو «تاريخ قبيلة ايسازام» .

ويحدثنا المؤلف فى بداية روايته عن الايسازام باعتبارها قبيلة فيقول :

«فى عام ١٩٤٨ تشتت الاتحاد الكبير لأفراد ايسازام ، وهم رجال يتصفون بخشونة شديدة ، فوق منطقة شاسعة من الأرض ، بمنأى عن التأثيرات العصرية. وكانت القبيلة ـ التى لم تخل تماما من دوامات داخلية رغم أنها تحملت فى مطلع هذا القرن المصاعب المروعة الناجمة عن الاستعمار الالمانى كما تحملها عشرات الآلاف من أبناء العشائر الغيورة على استقلالها .. تعيش حياة متقشفة على الصيد وزراعة بدائية وتربية ماشية قليلة تتضور جوعا وعائد ضئيل من زراعة الكاكاو التى كانت محدودة الانتشار . ومع أن قرية ايسازام غيرت شكلها وموقعها مرات كثيرة الا أنها اعتبرت مهد قبيلة وعشيرة ايبازوك التى كانت تقطن فيها ، كما اعتبرت النواة التى تولدت منها العشائر الاخرى بعد أن نبتت هذه النواة وترعرعت وتكاثرت» (١) .

ويبدو التنظيم الادارى بالغ التعقد ، ومع ذلك فيمكن استخلاص الخطوط الرئيسية لهذا التنظيم . يوجد على راس كل عشيرة شيخ يكون عادة اكبر الرجال سنا فى العشيرة ، وهو يقوم بدور الرئيس والزعيم الدينى فى وقت واحد . ولاشك أن الرئيس الذى يتحدث عنه مونجوبيتى فى روايته «البعثة انتهت» من هذا الطراز فالقرية الصغيرة التى تسمى كالا حيث يوجد ميرزا فى بعثة كان يوجد على راسها رئيس موقر ومحترم . ونحن نرى القرويات فى كالا يحضرن له زوجته السابعة الى البيت ، وهو مسلك يتناقض مع العادات الجارية فى تلك الأقاليم حيث ينوجه الخاطب نفسه عادة الى زوجته المقبلة . وعلاوة على ذلك فان أسرة العروس تحمل كومة من الهدايا الى الرئيس ، ولاتخفى الارتياح الذى تشعر به ازاء عقد هذا القران .

«وصلت قبيلة الرئيس الكبيرة الى كالا فيما بعد الظهر فى اللحظة التى بلغت فيها حرارة الطقس ذروتها . كان ثمة موكب طويل من الفلاحات الشابات يرتدين ملابس تنم عن ذوق كريه ، وشيوخ بخلاء مسلحين بالمنشات وبطونهم عارية وتتدلى الجونلة التى يرتديها كل منهم حتى العرقوب وتنم مشيتهم عن خيلاء ، جوفاء . وتعبر نظراتهم عن احساس قبل الأوان بالرضى والشبع ، وافواههم متأهبة بطريقة جلية لزخرفة عبارات عن الصداقة والزواج الأبدى (١) . وبعد أن «يتسلم» الرئيس زوجته يشرع فى الرقص ويهرول جميع الناس اليه ليقدموا اليه شيئا . ففى كل دقيقتين أو ثلاث دقائق يتقدم رجل ويقطع على الرئيس رقصته ويأخذه بين ذراعيه ويقول له :

---

(١) الملك الأعجوبة ص ٧ ـ ٨

«أيها الزعيم انك ترقص ببراعة شديدة ، فلم استطع أن أكبح جماح لهفتي على تقديم الفي فرنك اليك» .

ويتقدم رجل آخر ليقول :

«أيها الزعيم انني أقدم لك اثنين من الخراف» .

ويتقدم ثالث ليقول :

« أقدم لك أيها الزعيم خمسين كيلو من الكاكاو » (١) .

ان رئيس كالا شخصية مضحكة . ويضفي المؤلف عن عمد جانبا مثيراللسخرية في هذه الشخصية ، فهو يريد أن يصور لنا شيخا متهدما مقززا يستغل مكانته ليتزوج من فتاة شابة في حفل زفافه السابع .

ورغم ذلك فان جميع سكان كالا يحترمون زعيمهم ويحبونه ، وهم فخورون بارضائه . والشيوخ الذين يحدثنا عنهم بنجامين ماتيب في رواية «افريقيا .. نحن نجهلك » أكثر مدعاة للاحترام . فهؤلاء المسنون الحكماء هم شخصيات تشغل نفسها بمهمة حماية مشاعرهم المختلفة . ومن ثم يشغلون أنفسهم بقبيلة «البسعا» في «بيدوي» . ويتداول كل من جوبموس ولامبو وبيلون وزاشي فيما بينهم لكي يقرروا مايجب عمله الآن بعد أن نشبت الحرب بين البيض .

وعلى هذا النحو يبدو أن الادارة في الكمرون التقليدية كانت ذات طابع جماعي ، فلم يكن هناك أي رجل يحتفظ بالسلطة له وحده . والأمثلة على ذلك كثيرة في أعمال الكتاب الكمرونيين . ففي رواية «الملك الأعجوبة» يواجه الزعيم ايسومبا مندوجا ـ الذي يريد طرد زوجاته ـ معارضة من جانب أعيان آخرين في قبيلة ايزازام .

«تداول حكماء القبيلة التي كانت ايسازام تزخر بهم حول هذا الأمر ، وقرروا بالاجماع ما يلي : حيث انه لا يوجد شيء يستوجب العجلة فان أي تسرع بلا روية انما يستتبع اللوم ، وانه يمكن للزوجات السابقات للزعيم اللاتي هن على كل حال زوجات عشيرة ايبازوك ان يواصلن الاقامة في ايسازام حيث ستكون كل منهن في دارها لحين اشعار آخر » (٢) .

وبطبيعة الحال فان حكماء ايسازام لايحسمون نهائيا أي مسألة ، غير أن قرارهم له اهميته ، وسيكون موضع احترام ايسومبا مندوجا ، وفيما بعد ستبقى جميع زوجات الزعيم زوجات له على مستوى «انابا» .

ويقول لنا المؤلف في نهاية القصة :

---

(١) «البعثة انتهت» ص ١٨١ .

(٢) «البعثة انتهت» ص ١٨٦ .

«لم يهتم أولئك النســاء على الاطلاق بالرحيل ، وهكذا فور انتهاء الفترة الحرجة التى تم تجميدهن خــلالها حتى استردهن زعيم ايســازام وهو يشــعر بالامتنان» .

ونستطيع أن نجد أيضا فى رواية «الملك الاعجوبة» مايساعدنا على أن نستشف طابع العلاقات بين السلطة ورعاياها . ويبدو أن هذه العلاقات لاتقوم بالضرورة على الطاعة المطلقة للسلطة : ويمكن القول أن العلاقة القائمة بين الزعيم ورعاياه ليست علاقة الحاكم الادارى بالمحكومين بقدر ماهى علاقة رجــل يمكن أن يكون موضــع احترام برجال مستعدين لابداء هذا الاحترام دون أن يفعلوا ماهو أكثر من ذلك . ولايتردد الرعايا فى عصيان الزعيم عندما تسنح الفرصة . وقد ارتفع صراخ ايسومبا مندوجا حتى يكف رجال «ابيبوت» و «ايكاميونج» عن التطاحن ولكنه لم يجد أذنا صاغية .

« هبط الزعيم من قصره ليدعو للسلام ، وصاح وصرخ وهاج وماج وصب لعناته ، ولكنه لم يستطع أن يحمل أحدا على الاستماع اليه كما لم يستطع تخفيف حدة الصراع بين الجانبين» (١) .

ولكى يحدثنا الكتاب الكمرونيون عن الحياة اليومية فى الأوساط التقليدية فانهم يجعلوننــا نصــحبهم الى الفلاحين ، وهــم الأغلبية الســاحقة من سـكان بلادهم .

ان باندا ــ الشخصية الرئيسية فى رواية «مدينة قاسية» ــ فلاح شــاب وكذلك شخصية «ميكا» فى قصة «الزنجى العجوز والوسام» وشخصية «نكوندا» فى قصة « سولا حبيبتى » فهما فلاحان أيضا ولكنهما أكثر تقدما فى السن .

ويتوجه الفلاح فى جنوب الكمرون الى مزرعته فى الصباح ليعود منهــا فى المساء ، وفى الوقت الذى تعد فيه النساء وجبة العشاء يذهب الرجال بحثا عن نبيذ النحــل ويتجمعون فى صحبة واحدة ليشربوا ويثرثروا حول كل ما شــاهدوه وسمعوه أثناء النهار . هل وصل رجل أجنبى ؟ ويلح الجميع على الاستعلام عن هذا الموضوع ، وهناك من يتوجه الى الجار الذى نزل القادم الجديد عليه . وهكذا نرى العم ميرزا موضع اعجاب من جميع سكان كالا ، ويوجه اليه كل الناس الدعــوات ويقدمون له الخراف : «الدعوات والسهرات تتوالى ، لم أعد أملك نفسى ، وهم يحملون فى اليوم التالى لكل زيارة الى العم ماما هدايا كبيرة» .

(تكاد هذه الهدايا تنحصر دائما فى الخراف) .

نحن فى بيئة لاتعرف الكتابة ، ومن هنا يستنتج المرء أهمية التعبير الشفاهى

---

(١) الملك الأعجوبة ، ص ١٢٩ .

فى مثل هذه الأوساط . واذا استخدمت بعض الوسائل مثل ال «تام تام» (الطبلة الصغيرة) التى تستدعى السحرة والاطباء من جميع الانواع و «من جميع القبائل» لمعالجة الملك المريض فى رواية «الملك الأعجوبة» فان الكلام بوجه خاص هو الذى يظل وسيلة التعبير فى الأدب الشفاهى . وسنرى أن هذا الكلام قد عاش ، كما يقول علماء السلالات ، فى ثلاثة أشكال النثر والنثر الشعرى والشعر بمعنى الكلمة .

ونبادر بأن نلفت النظر الى أن هذا التقسيم للأدب الشفاهى فى الكمرون هو تقسيم مصطنع تماما . اذ يبدو فى الواقع أنه من الصعب الفصل بين الشعر والنثر فى هذا الادب ، فالشعر والنثر يتعاقبان فى قطعة أدبية واحدة ، ومع ذلك فانهما لايختلطان فى عقل الكمرونى نفسه .

ويمكن ان نضع فى باب النثر كلا من الحكاية والاسطورة ، والحكاية عبارة عن قصة يكون أبطالها العاديون هم الناس والعفاريت ، وليس من الضرورى أن تكون لها دلالة أو مغزى أخلاقى ، فهى تضعنا فى العالم العجيب المدهش حيث تقتات الروح من الاحساس . وعندما يكون للحكاية معنى ومغزى أخلاقى فانها تمتزج بالاسطورة التى تطوف بنا فى العالم الواقعى للأحداث والظلال . وغالبا يكون الانسان قد فقد فى هذه الاسطورة الاحساس بالتأثيرات المقدسة ، ولم يعد سوى شخص وجودى مهموم بحياته وبعلاقاته مع أشباهه .

ويعرض لنا جاك بنجونو فى «الطائر الأبيض» (ثلاث حكايات أخلاقية) نموذجا مترجما الى الفرنسية من هذا النمط من الحكايات التى تتخذ شكل الأسطورة ، وهو النمط الذى يمكن العثور عليه فى الكمرون .

ويشمل النثر الشعرى بوجه عام الأمثال والاحاجى والالغاز حيث تستخدم بعض الأساليب الشعرية مثل الصور المركزة والمقابلة بين الكلمات بطريقة مؤثرة (ولايمكن بطبيعة الحال أن يلاحظ مثل هذه الأساليب سوى الشخص الذى يعرف اللغة المستخدمة فى هذه الامثال) . واستعمال الأمثال أمر شائع ، فهى وسيلة فى التعبير تتميز عما عداها بأنها مؤثرة وفى الوقت نفسه غير مفهومه بالنسبة للأجنبى الغريب ، وخاصة أنها تعتمد فى معظم الأحايين على الفاظ ذات معنى مزدوج . أما الاحاجى والالغاز فانها تتطلب حلا ، وهى تستحق الخيال والذكاء لدى السامعين. وفيما يلى نعرض نماذج لبعض الأحاجى والأمثال والألغاز التى ترجمها بازيل ج . فودا فى كتابه الذى يحمل عنوان «الأدب الكمرونى» :

ـ ذهبت لزيارة أصدقاء . الموتى فقط هم الذين تحدثوا معى (الأوراق الذابلة المتساقطة على الأرض التى تطقطق عندما يطأها الانسان) .

ـ هذه الخنازير الثلاثة تستطيع أن تلتهم حصاد السنة (أحجار الموقد الثلاثة) . بابان مفتوحان دائما (فتحتا الأنف) . مجموعة متراصة من المحاربين

يسيرون وهم يلوحون برماحهم (حيوان الشيهم أو الدلدل) «والمثل أو الحكمة هى علم نفس حقيقى مذهل . وهى شكل من أكثر الاشكال المعبرة عن السلوك الانسانى .

والمثل يعرى الروح الجماعية بطريقة مفصلة ومكثفة فى وقت واحد . وهذا هو السبب فى أن المثل السائر او القول المأثور ــ وهو خلاصة معتقدات الشعب ــ عبارة عن ادبيات عملية غنية تخاطب الفكر والقلب . ولهذا يكتسب المثل السائر ذلك الطابع اللاذع والجاد فى الوقت نفسه» (١) .

من اذن يستطيع ان يفقأ دملا فى نملة ؟ لن يبقى منها شىء

رجل العمل لاتكون ساقه سمينة .

يد واحدة لن تستطيع أبدا أن تغتسل وحدها .

ونجد الشعر بمعناه الحقيقىفى أغانى الشعراء السحرة وقصائد الحب والمراثى والأغانى الجنائزية . والشاعر شخصية مختصة بالأنساب ، أو عالم فيما يتعلق بسلسلة النسب ، كما انه موسيقار فى الوقت نفسه ، وهو ــ مع آلته الموسيقية ــ رجل كل الأعياد وجميع حفلات الزفاف وكافة الاجتماعات التى تتصف ببعض الأهمية والبرنامج الذى يقدمه فى كل هذه المناسبات حافل :

استعراض شجرة أنساب العائلات الكبيرة ومقطوعات قديمة فى مديح العائلات الكبيرة وثناء مرتجل لتقديمه التحية الى الأشخاص الذين يستمعون اليه .

ولايقتصر الشعر على أغانى الشعراء اذ يوجد فى الكمرون شعر آخر يمكن اعتباره هذه المرة على هامش الحياة العائلية والدينية . وتصور شكوى اليتيم التى يغنيها الطائر فى رواية « البعثة انتهت » هذا الشعر الرثائى والغنائى :

كثيرا مايحدث أن عجوزا تزجرنى

عندئذ أتذكر امى
وأحدث نفسى : آه .. لاشىء يهم
كم أنا تعيس ياأمى
ولكن .. حقا لاشىء يهم
كثيرا مايحدث أن رجلا يكدرنى
وعندئذ أتذكر ابى
وأحدث نفسى : هذه القوة .. يالها من قوة خادعة
كم أشعر بأنى تعيس يا أبى
حقا ، هذه القوة .. يا لها من قوة خادعة (٢) .

---

(١) ب. فودا وهـ. ديجوليو : «الأدب الكمرونى» ص ٢٠ .
(٢) البعثة انتهت ص ١٦٤ ــ ١٦٥ .

وهذا الشعر غالبا يكون هجائيا لأنه يخاطب دائما شخصا ما ، وهم يتغنون به وهم يلمحون الى خصم أو عدو . وهكذا فان الاغنية التى ترتجلها «أنابا» فى رواية «الملك الأعجوبة» تسخر من زوجات الملك الأخريات اللاتى شعرن بالغيرة من المرأة الشابة المفضلة لدى الملك . وهذه هى كلمات الأغنية .

أيتها الأخوات العزيزات المصفيات ، تحدثن معى
قلن لى ياأخواتى بماذا تسمى لغتنا
اولئك النسوة الأوربيات ذوات الأظافر المعقوفة .
النساء اللاتى واجهن محنة الطلاق والطرد والتجريح .
ورغم ذلك فانهن متشبثات بالبقاء وبالخدمة وبالتوسل
قلن لى أيتها الأخوات المصفيات لحديثى اذا أصرت نساء
رغم الطلاق والاهانة والتجريح
على التشبث بالبقاء والخدمة والتوسل
فان لغتنا لا تجد وصفا لهن سوى كلمة صمغ
وكم يعد هذا الوصف ملائما
فرغم تطليقهن أيتها الاخوات العزيزات المصفيات
فانهن يتشبثن بالبقاء والابتهال والخدمة .
انتحبن على هذا الرجل التعيس الساذج .
وأذرفن الدموع مع هذا الرجل العظيم .
ايها العصفور المسكين الذى يلتصق بهذا الصمغ
ياللحيرة ، فليقاوم وليبك أو يصرخ .
وليبتهل الى الله ، الى والدته او أجداده .
اذرفن الدموع معه أيتها الأخوات العزيزات المصفيات .
ماذا عساه يصنع ليخلص نفسه ؟
اذرفن الدموع معه رثاء على حاله (١) .

البحث عن السمات السيكولوجية

الديالكتيك ، الروح الجماعية ، النزعة الفردية .

تساعد المعلومات التى قدمها لنا الكتاب عن المجتمع وثقافة شعوب الكمرون على تحديد السمات الأساسية لهذه الشعوب . وقد بدت لنا الهياكل الاجتماعية

---

(١) الملك الاعجوبة : ص ١٩٥ - ١٩٦ .

بالغة التعقد . فالكمرون يجد نفسه «مرتبطا بشبكة ضيقة من علاقات التضامن الراسية والافقية التي تقيده وتمده بأسباب الحياة فى الوقت نفسه» . فهو ، على هذا الأساس يرتبط ارتباطا وثيقا بالجماعة . وهذا الاحساس بالحياة الجماعية ينشأ من خلال الطريقة التى يتم بها تنظيم هذا المجتمع . فالفرد ــ فضلا عن كونه عضوا فى أسرة ــ ينتمى أيضا الى عشيرة وشجرة أنساب وقبيلة واصل سلالى . وهذا الاحساس بالجماعة يتزايد بمقدار انتماء الفرد الى جماعة ذوى السن الواحدة والى جمعية دينية ذات طقوس سرية أو الى رابطة تضم أبناء المهنة الواحدة . كان زامبو وجوهانيس ذو الأصابع الملتصقة وبتروس ابن الله وابراهام الخالى من العظام ينتمون جميعا بلاشك الى عشيرة واحدة الى قبيلة واحدة ولكنهم كانوا ينتمون أيضا الى جماعة ذوى السن الواحدة للفلاحين الشبان فى كالا .

والارتباط بالجماعة الذى نجده على هذا النحو لدى الكمرونى يساعدنا على تحديد سمة سيكولوجية أولية خاصة بهذا الشعب ، وهى طابعه الاجتماعى ، ان رجل الكمرون ينتمى الى جماعة وتذوب فرديته فى المجموع الذى ينتمى اليه ، وكم من المواقف تعنى المجموعة ككل ، وهى مواقف قد تكون بالنسبة لشعوب اخرى وسيلة لتأكيد الشخصية الفردية ، ومثال ذلك شخصية الزانية كما يصورها لنا مونجوبيتى فى رواية «البعثة انتهت» . ففى بلادنا لايعتبر الزنا ــ تلك الكلمة الهائلة فى اوربا ــ أمرا من شأنه اثارة الاستهجان رغم عدم اغفال أهميته ، ومع ذلك فيجب أن لاننسى انه يجب أن ينحصر فى اطار القبيلة بصفة عامة ، فهو يحدث داخل الأسرة ، رغم أن خطورة الزنا ترتبط دائما بالبعد الحقيقى أو العاطفى الذى يفصل بين القبيلتين أو بين الزوج التعيس الحظ والعشيق بالنسبة للزوجة . ويعتبر خطأ خطيرا أن تمنح امرأة نفسها لرجل من قبيلة مجاورة ، وتصب عليها اللعنات اذا منحت نفسها لرجل لا أصل له (١) .

ويوضح لنا هذا المثال كيف أن هذا الشعب ينعدم لديه اى سمو اخلاقى بسبب تأثره بنوع من التفكير الخرافى المشعوذ الذى يربطه بالأرض والجماعة .

وكان للطابع الاجتماعى وروح الجماعة تأثيرهما على طباع هذا الشعب الذى أصبح يرتبط بالماضى ارتباطا شديدا . وتوحى قراءة مؤلفات الكتاب الكمرونيين بأن هذا الشعب ــ فى جانبه التقليدى ــ يحلو له أن يجدد ماضيه ، ماضيه الذى يلائم فى كل مرة بينه وبين مشاعره فى اللحظة التى يجدد فيها هذا الماضى ، اذ يشعر الكمرونى بالحاجة الى الامتداد العاطفى وغير الايجابى لماضيه . انه رجل يحاول دائما أن يجعل من ماضيه وسيلة للاحساس بالسعادة ، وعلى سبيل المثال نجد ميكا ، فى قصته «الزنجى العجوز والوسام» من تأليف فرديناند أويونو ، يشير الى الحياة المجيدة لاجداده الذين لم يحنوا رؤوسهم أمام أحد أيا كان . ويقول ميكا :

---

(١) البعثة انتهت ص ٢٢ .

«ان رجال عائلة ميكا اسود ورعود وآلهة . فهم الذين سحقوا أول رجل أبيض جاء الى بلادهم» . ويستعرض ايسومبا مندوجا فى خريف عمره حياته لكى يدلل على أنه سليل اكومو الحقيقى . ونقرأ فى تلك الرواية (الملك الأعجوبة) مايلى : «ربما يكون قد ساد عليه الاعتقاد بأنه سليل اكوموا ، وهى مشكلة كان من شأنها أن تجعله يعيش فى نوع من المعاناة لو أنه لم يكن قد توصل الى حل لها . فمنذ شبابه والأحداث نفسها تجعله يؤمن بهذا الانتماء لأنها كانت تحمله على تجسيد هذه هذه الشخصية الأسطورية التى كان ينسب اليها دائما ظواهر تتجاوز الواقع بكثير (١) .

وهكذا أتاح لنا هذا الارتباط بالجماعة أن نكتشف لدى الشعب الكمرونى سمتين من سمات الشخصية هما الطابع الاجتماعى والتعلق بالماضى . ومن ناحية أخرى تعد من المفارقات العجيبة التى يكمن فيها الديالكتيك الخاص بطباع الجماعة ان رجل الكمرون يشكل أيضا كيانا فرديا . وقبل أن نرى كيف يظهر هذا الكيان الفردى دائما بقدر معين ، رغم البيئة التى يغلب عليها الطابع الجماعى والتى نتوقع أن يذوب فيها هذا الكيان ، فان علينا أن نتعرف أولا على الكيفية التى يتم بها الحفاظ على هذا الكيان الفردى منذ الطفولة .

وقد لاحظنا أن الطفل الكمرونى لايتلقى تعليما متصلا وقائما على برامج محددة كما هو الحال فى اوربا . وقد عرفنا شخصية «كيلام» «الطفل الذى كان بلا تعليم وبلا معلم وبلا كتب» . وهذا الوصف يستحق بعض التفسير . فالصراحة التى يتسم بها هذا الوصف قد تدفعنا الى الخطأ . ولاينبغى أن نغفل أن تعليم الشاب الكمرونى فى اطار الجماعة هو مسألة تعنى الجميع . فالطفل يستدعى ويخصص لعمل معين ويتم تقويمه ومكافأته بواسطة أحد الاشخاص البالغين أو شخص أكبر منه سنا . وهكذا يتعلم علاقات الأدب والتعامل التى ينبغى أن يقيمها مع سائر الرجال . ان تعلم المهنة على يد شخص اكبر سنا أو أحد البالغين يتم عن طريق نقل الخبرة ، وهذا التعليم الحرفى يربط الطفل بالجماعة .

واذا كنا نتحدث هنا عن قصور التعليم فذلك لكى نوضح أن الطفل يواجه من الناحية العملية العالم الخارجى والطبيعة القاسية بمفرده . وتوجد فى هذه الطبيعة القاسية الحيوانات وغيرها من الأخطار المرتبطة بالبيئة الطبيعية التى يعيش فيها ، فضلا عن أن ثقافته ترتكز على مجموعة من المحرمات ، وهذه الثقافة السلبية لايمكن اعتبارها ثقافة بمعنى الكلمة ، لأنها قد تساعد على نشوء نوع من الفردية القائمة على النفاق لدى الصبى المراهق . ولعل المجال الذى ستنمو فيه أساسا هذه النزعة الفردية لدى الطفل هو مجال الألعاب والطقوس التى يمارسها أو يخضع لها مع رفاقه من سن واحدة . وأغلب هذه الألعاب والطقوس تتخذ أساسا طابع التنافس ، وتخلق لدى الصبى المراهق روح المنافسة والصراع .

---

(١) الملك الأعجوبة ص ٢٢ - ٢٣ .

والمعروف انه ليس هناك شيء يمكن ان يؤدى بالصبى الى الوعى بفرديته أكثر من روح المنافسة ، فمن خلال هذه الألعاب والطقوس يتعلم الطفل أن يقف وحده، وتدور المنافسة بوجه عام حول التفوق فى صفة من الصفات . والشخص الذى يفوز يكون افضل الجميع .

ومن بين هذه الألعاب التى تمارس فى الكمرون تلك اللعبة التى يتحدث عنها مونجو بيتى فى رواية «البعثة انتهت» ، وهى عبارة عن كرة كبيرة مصنوعة من النباتات تقذف بقوة ، وينبغى على المتنافسين أن يحاولوا اختراقها برمح قصير .

«وتنهال القبلات على الفائز من افراد أسرته» . ويوجه هؤلاء التحية اليه لأنه تفوق على أقرانه . ففى الوقت الذى يتعلم فيه الشاب الحفاظ على شرف أسرته وعشيرته وقبيلته يتعلم ايضا أن يحافظ على شرفه هو كفرد .

وينقسم الشبان الذين نراهم يلعبون فى رواية «البعثة انتهت» الى فريقين ، يسعى كل منهما الى الفوز ليثبت أن قريته أقوى من القرية الأخرى . ويروى لنا المؤلف «ان عبارات التشجيع والاستفزاز التى كانت تنطلق من أفواه المتفرجين جعلتنى أعرف أن قرية كالا تتنافس على الزعامة مع قرية أخرى ، وان هذه اللعبة التى اشهدها ستكون الحاسمة (١) ، غير أننا نجد لدى كل لاعب احساسا بذاته مستقلا عن ارتباطه بجماعة من الجماعات ، فنجد أن زامبو مثلا يعرف قدر نفسه، فهو قوى ومفتول العضلات ، وكان هو الذى قذف الكرة لفريقه ، ويقابل بالتصفيق حتى من جانب منافسيه فضلا عن لاعبى فريقه فى كل مرة يلعب فيها أثناء المباراة . ولايخفى الشاب مايشعر به من فخر :

«... رغم قوة الفريق المنافس فان زامبو لم يكن يبتعد عن مسار الكرة النباتية : كان يراقبها بعينيه ويقفز معها ويتحايل للوصول اليها ويحاول ضربها ، وكان يصل اليها فى أغلب الاحيان ، وعندئذ يصيح وهو مكتوف اليدين قائلا : «زامبو ابن ماما» كما لو كان يريد أن يعلن عن فوزه» .

وتنضح النزعة الفردية ، التى تنشأ منذ الطفولة ، فى سن الرشد . وتسنح هنا الفرصة لمعارضة العناصر التقليدية ومفكرى الاشتراكية الافريقية الذين يستخدمون عادة الفلاحين الأفريقيين ليثبتوا أن حياة الفلاحين فى افريقيا التقليدية هى القاعدة التى يمكن أن تقام عليها الاشتراكية بسهولة . ونلاحظ ان باندا فى «مدينة قاسية» وميكا فى «الزنجى العجوز والوسام» من الفلاحين غير أن الصورة التى يقدمها لنا مونجو بيتى وفرديناند ايونو ليست هى تماما الصورة التى يعرضها مفكرو الاشتراكية الافريقية ، رغم أن الصورة التى يقدمها الكاتبان الكمرونيان صادقة كل الصدق .

وتملك أسرة باندا مزرعة للكاكاو ، ويعد باندا وأسرته من صغار الملاك الذين

---

(١) «البعثة انتهت» ص ٤١ .

يتعين عليهم ان يشبعوا احتياجاتهم لولا النظام الاستعماري الذى يشيع الاضطراب ويقلب جميع الأوضاع ، وفضلا عن ذلك ينتظر باندا أن يحصل على المال من بيع الكاكاو لكى يستطيع الزواج ، ويمكن القول اذن أن باندا يكافح من أجل حياته . وهكذا ينوقف التكافل العائلى عند حد معين ليفسح الطريق أمام الفردية . وفى رواية «البعثة انتهت» حيث تصبح القرية هى الشخصية الرئيسية فى القصة نجد القرية تخوض كفاحا صامتا من أجل تغيير أسلوب حياتها . وقد جاء ميرزا التلميذ الصغير الى القرية بعد أن رسب فى المرحلة الثانية من امتحان البكالوريا (الشىء الذى لايعرفه أهالى القرية) ، ويعتبر ميرزا — بالنسبة لأهل القرية — مثقفا بل مثقفا كبيرا ، ونظرا لوجوده بينهم لابد أن يطلعهم على شىء من ثقافته . وهنا يجد الشاب نفسه مضطرا لاعطاء درس شاق فى الجغرافيا ، ويستنجد الشاب ببعض الذكريات وباجتهاده الشخصى لكى يساعد الفلاحين فى جنوب الكمرون على التعرف على أمريكا ونيويورك ، ولكن أمريكا لسوء الحظ لاتثير فى نفوس هؤلاء القرويين أدنى اهتمام ، فى حين يسود جو من الحماسة الشديدة عندما يتحدث ميرزا عن الكولخوزات السوفيتية ، ويقولون :

«هاهم أشخاص عاقلون للغاية بلاشك» .

«لابد أنهم يحبون بعضهم بعضا ...»

«انه بلد يطيب للمرء أن يعيش فيه (١)» .

تلك هى ملاحظات الفلاحين . ترى فيم يفكر هؤلاء الفلاحون حين تصدر منهم هذه الملاحظات ؟ انهم يفكرون فى نمط آخر من الحياة ، يفكرون فى أن يعيشوا كما يجب أن يعيش المرء فى القرن العشرين ، وفى ان يزرعوا حقولهم بالجرارات التى تقدمها الدولة ، لا فى أن يكون كل شىء مشتركا فيما بينهم بمعنى الكلمة . ويوضح لنا هذان النموذجان أن واقع افريقيا يتعارض قليلا مع النظريات الاشتراكية التى تستند فيما يبدو الى الغاء فكرة الملكية ، أو بعبارة أدق الغاء النزعة الفردية فى أفريقيا وبالاحرى فى الكمرون .

ويمكن أن نتعرف من خلال التعبير الشفاهى وروح الدعابة والسخرية على التعلق الشديد بالحياة لدى الانسان الكمرونى الذى يكشف عن نزعة عاطفية حادة. وينضح الميل الى الدعابة والسخرية فى أسماء الاعلام التى يختارونها . فالاسم ليس مجرد رسامة أو تقليد ، وانما هو فى أغلب الأحيان انعكاس للخيال ، انه يعبر عن طابع الاغراب والميل الى الدعابة ، وغالبا يكون هذا الاسم بمثابة كنية أو اسم مستعار تطلقه الجماعة على احد أفرادها وفقا لما يتصف به من الصفات الجسمانية أو الأخلاقية التى أثارت خيال هذه الجماعة أو خلقت لديها رغبة فى الدعابة .

---

(١) «البعثة انتهت» ص ٩٨ .

ففى قصة «مدينة قاسية» يدل اسما الشخصيتين الرئيسيتين على هذه الصفات الشائعة فى الكمرون وهما باندا وكومى . فقد قالت سابينا لابن شقيقها باندا وهى توجه اليه اللوم : «قلت لك من قبل انك لاتريد أن تفعل مايفعله سائر البشر» . ويوحى اسم «باندا» فى اللهجة المحلية بجنوب الكمرون بالشجاعة والاقدام .

وفى القصة يقوم باندا بدور الشخصيات الشجاعة . فهو يواجه المراقبين والحرس الاقليمى . وتلومه عمته مرة أخرى وتذكره بهذه الصفة فى شخصيته التى جعلته جديرا باسمه : « كان ينبغى عليك أن تتفاهم مع المراقب . لا يضحى المرء بمئتى كيلوجرام من الكاكاو على هذا النحو . انك لاتريد أبدا أن تتصرف كسائر البشر» .

أما فيما يتعلق باسم كومى فقد أوضحت الابحاث أن هذا الاسم فى اللهجة المحلية فى جنوب الكمرون هو نوع من الجناس (من النوع الذى تبدل فيه حروف كلمة لتكوين كلمة جديدة) من كلمة ايكوم التى تعنى جذع الشجرة فى لهجة أواندو ، وتنص التقاليد فى مناطق جنوب الكمرون على أن جذع الشجرة هو رمز القوة والصلابة ، ومن الأمثال السائرة فى منطقة الغابات بالكمرون «ان جزع الشجرة لا يهاب العاصفة . ومن بين الأسماء التى نلتقى بها فى قصة «البعثة انتهت» اسم اندوجولو ، وهو اسم أو لقب ساخر معناه الشخص المشوق القوام ، اى أن اندوجولو هو الطير المائى الطويل الساقين . وهذا الاسم يعنى من الناحية الأدبية رجلا بلا قيمة ، وهو عبارة عن كلمة صوتية (كلمة يحكى صوتها صوت الشىء الذى تصفه) تجسم صوت البرميل الفارغ الذى يتدحرج فوق الأحجار . وينطق الأهالى هذا الاسم باللهجة المحلية على النحو التالى : «ونجولون . دونجولون» .

والشخصية تكاد تكون شاذة اذ يقول ميدزا : «كان اندوجولو ولدا كبيرا وفظا الى حد ما ، وليس نظيفا تماما ، وكان يظن أنه ينبغى عليه أن يضحك فى كل مناسبة» .

وتتضح روح المرح فى الأسماء التى تطلق على الآخرين ، ولكن ليس هذا هو المجال الوحيد الذى نلتقى فيه بالمرح ، ففى الكمرون يضحكون على كل شىء ويحملون الآخرين على الضحك كلما سنحت الفرصة .

ويتحدث ذو الأصابع الملتصقة عن والد زوجته فيقول :

« ... أذكر اننى لم آكل هذا السمندل ، واننى أرسلته الى هذا الرجل الذى كنت أريد أن أتزوج ابنته ، هل تذكرون ؟ كان يطلب منى السمندل فى مقابل ابنته .. ذلك الكهل الشره .. كلا .. كلا .. اننى لم أرسل اليه السمندل والا لكنت تزوجت ابنته» (١) .

---

(١) «البعثة انتهت» ص ١٥٨ .

ويبغى شبان كالا الحصول على الفول السودانى وعلى نساء يقمن بأعمال الحصاد .

وتوضح لنا القصة الكيفية التى تصرف هؤلاء الشبان :

«استعار أصدقائى على عجل ثلاث سلال من نساء ، وأخذوا يسيرون فى الحقول ، وهم يقولون كلما اقتربوا من امرأة :

«رفقا بالناس المساكين الذين يطلبون الاحسان . أعطونا قليلا من الفول السودانى ، وسوف يكافئكم الله يوما» .

«كانت المرأة ترفع رأسها وتغرق فى الضحك . واخيرا كانت تعطيهم كمية صغيرة من الفول السودانى» (١) .

ويمكن القول ، استنادا الى هذه الأمثلة ، ان الرجل الذى نتحدث عنه يبحث عن الدعابة ، وهذا البحث يعبر عن رغبة انفعالية شديدة . وقد كتب لوسين يقول: «حينما لاتصبح النزعة الانفعالية احساسا يشعر به الانسان ، لكى تصبح مادة للبحث الذهنى وهدفا له ، حينئذ تتحول الى حاجة للانفعال» .

ان التعلق بالمرح واللعب يشكل فى حد ذاته خاصية من خصائص الحاجة للانفعال .

ويضيف لوسين قائلا :

«ان اللعب يقترن عادة بالمشروبات الكحولية ، وتجد هذه الملاحظة تأكيدا لها هنا . فالرجل الذى نتحدث عنه يميل الى تعاطى الخمر ، ولكن ماذا يشرب ؟ العرقى أو الجن الأفريقى وهو نوع من كحول الذرة ، كما يفعل ميكا وجيرانه أثناء تواجدهم عند مامى تاتى فى قصة ايونو «الزنجى العجوز والوسام» ، ويشربون أيضا نبيذ النخيل كما يفعل شباب كالا فى قصة «البعثة انتهت» ، وبيرة الذرة كما يفعل القرويون فى ضواحى باميلا فى قصة «مدينة قاسية» ، والنبيذ الأحمر كما يفعل تكوندا وجوزيف ابومو فى قصة «سولا حبيبتى» بقلم رينيه فيلومبيه .

ونقرأ فى هذه القصة :

«يدعو العامل لتناول المشروبات الكحولية ، ويقول انها تهب الحرارة لعضلة الساعد وتساعد على انجاز العمل الشاق . والمشروبات الكحولية تشد أزر الأرملة وتخفف وقع الحزن . ولولا هذه المشروبات لكان الجنس البشرى قد وجد نفسه مدفونا فى شتاء دائم ، ولبدت الشمس سوداء ، والزهور رمادية ، ولاتسمت الحياة على الأرض بالقتامة » (٢) .

---

(١) «البعثة انتهت» ص ١٦٧ .

(٢) «سولا .. حبيبتى» ص ٧٢ ــ ٧٣ .

ففى الكمرون يحتسون الخمر ويرقصون ويزعقون . ويتحول الأمر أحيانا الى حفل تنكرى بمعنى الكلمة . هاهى تانجا فى الليل .

«عندما يقبل الليل يتغير لون الحياة عن لونها المألوف . وتستعيد تانجا من السفح الشمالى جميع أهلها ، وتموج حينئذ بحيوية لامثيل لها ، وتبدو كأنها فى عيد . وفى كل ليلة تتدفق المشروبات فى كوخ من كل خمسة أكواخ لتصب فى أفواه أبناء تانجا الشمالية الكرماء . كذلك يتدفق النبيذ الأحمر الذى يمزج بمياه قذرة ونبيذ النخيل الردىء الصنع . وكان المتمرسون يعرفون أين وكيف يحصلون على الجن الأفريقى ، ذلك المشروب المحلى الشهير الذى ترتفع فيه نسبة الكحول بكثرة . وكانت دور الرقص تجتذب الاهالى من الجنسين بطريقة لاتقاوم ، حيث الأضواء الساطعة والضوضاء الشديدة والموسيقى الصاخبة ذات النغمات المتنافرة والطبول المدوية ، وتعج بأنماط غريبة من القوم . وكان دخول هذه الأماكن يكلف الكثير من النقود ، ولذا كان من المألوف أن يجتمع شخصان أو ثلاثة أو أكثر فى أحد الأكواخ حول أوانى النبيذ ويدقون على الموائد وكأنها طبول ، ويتولون بأنفسهم استخدام الجيتار والبانجو (آلة موسيقية وترية تشبه القيثارة) ويرتجلون حفلا يسوده جو من الصخب رغم ضيق المكان » (١) .

ان الهياكل الاجتماعية نفسها هى التى تكشف لنا عن النمط الهيكلى للشعوب المعنية . وقد رأينا انه يوجد على رأس كل عشيرة شيوخ . وهؤلاء لايمثلون العشيرة لدى سلطة عليا ما . وليس من الضرورى أن يكون هناك نوع من التضامن بين زعماء مختلف العشائر ، فكل عشيرة تحتفظ بدرجة كبيرة من الاستقلال والاعتداد بالنفس . وحتى فى داخل كل عشيرة لايوجد من يتولى زمام السلطة فى يده من الناحية العملية ، وهو مالاحظناه من قبل . ونجد أن النمط الهيكلى فى مثل هذا النظام متعدد النظم ، بل نجد أن هناك نوعا من الفوضى .

ويرى الكمرونى التقليدى فى الدين مجموعة من العبادات والطقوس التى تعد فوائدها ذات طابع دنيوى ومادى . ويعتبر الزعيم ايسومبا مندوجا أن العباءات والمسابح التى يرتديها أو يحملها الأب لوجين هى مجرد تعاويذ أو أحجبة « كان الرجل يتأمل العباءات والمسابح التى تتدلى من ساعد لوجين ، وربما كان هذا الرجل ينظر بندم الى أهمية الأسرار الدينية التى كان يمكن أن تجعله يحصل على مثل هذه العباءات والمسابح لو أنه اعتنقها فى الوقت المناسب ، ربما كان فى هذه الحالة قد اقتنع بانتمائه الى أكومو . تلك المشكلة المحيرة المعلقة التى جعلته يعيش طوال حياته فى قلق لأنه لم يجد لها حلا » (٢) .

(١) «مدينة قاسية» ص ٢١ ــ ٢٢ .

(٢) الملك الأعجوبة ص ٢٢ ــ ٢٣ .

ويلاحظ أنه بالنسبة لهذا الزعيم يعد الدين شيئا زمنيا أولا وقبل كل شيء ، وهذا يتنافى مثلا مع المسيحية التى تعد الانسان لسعادة لاتتحقق على هذه الأرض ، ولاتكون دائما مباشرة وملموسة ، ولكنها سعادة فى عالم مقبل . وقد حصل أهالى بومبا والقرى الأخرى المجاورة ، الذين اعتادوا السحر والشعوذة ، من هذا القس ساحرا بدوره .

وحينما أدرك أحد الزعماء الدينيين فشله تساءل عن السبب الذى يجعل هؤلاء الناس يتصفون بالجمود بعد عشرين سنة من التبشير بينهم .

ورد عليه طاهيه الكمرونى زاشارى بقوله : «ان أول من اعتنقوا دينكم من بيننا قد فعلوا ذلك كما لو كانوا فى مدرسة سيحصلون منها على السر ، سر قوتكم وقوة طائراتكم والسكك الحديدية التى فى بلادكم ، سر أسراركم . وبدلا من أن تفعل ذلك أخذت تحدثهم عن الله والروح والحياة الأبدية (١) .

ومفهوم هذه الشعوب للدين يكشف عن روح مادية . اننا هنا بصدد نزعة وجودية لاتستبعد تماما الميتافيزيقا ولكنها تحاول تسخيرها لخدمتها . هل هذا يعد نقصا فى الايمان كما يعتقد الكثيرون ؟ اننا نفضل أن نقول انها عقول تنزع الى الشك ، وهم لايعتبرون أن الله يهتم مباشرة بالناس كما يرغبون ، انه بعيد جدا ، وربما كان كبيرا للغاية بالنسبة لهم ، ولذا فهم يكتفون باستخدام الأحجبة والتعاويذ ووصفات السحرة . فهى جميعا أشياء ملموسة وذات نتائج مباشرة .

ثانيا : السكان الذين يعيشون على الطريقة شبه الغربية

أدى اتصال الكمرون بأوربا الى ظهور أنماط جديدة من الشخصيات فى المجتمع ، وهم من الفئات الدنيا ، ويمكن وصفهم بأنهم صعاليك كمرونيون . ومن هذه الفئات نجد المعلمين الدينيين والطهاة والخدم . وهذا ماينطبق على شخصية الطاهى زاشارى والخادم دنيس اللذين يعملان لدى الكاهن درومون فى قصة «مسيح بومبا المسكين» من تأليف مونجوبيتى ، وكذلك الخادم توندى بطل قصة «حياة خادم» من تأليف فرديناند ايونو . ونجد بين هذه الشخصيات أيضا المحاربين القدماء مثل نيكوندا فى قصة «سولا حبيبتى» من تأليف رينيه فيلومبيه . ولابد من أن نضيف الى هذه الأنماط من الشخصيات أيضا ذلك العدد الهائل من صغار التلاميذ فى الصف المتوسط الذين لم يتمكنوا من مواصلة تعليمهم وهم يزاولون مختلف المهن الصغيرة . وذلك مثل العمال اليدويين وصغار التجار وعمال الورش وصغار الموظفين الذين يعيشون فى المدن وداخل البعثة الكاثوليكية أو البروتستانتية ومن أمثلة هذه الشخصيات نجد شخصية كومى الذى كان عاملا فى احدى ورش طنجة ، وآكى برناباس الذى كان يعمل فى اصطياد الزبائن لصاحب العمل كريمينوبولس . ولنتوقف قليلا عند مهنة آكى ، فالواقع أن الكثيرين يزاولون هذا

---

(١) «مسيح بومبا المسكين» ص ٥٦ .

النوع من العمل الذى يقوم خلاله الشبان بمناداة القرويين بأعلى أصـواتهم حتى يحضروا الكاكاو فيحملوه منهم الى أصحاب العمل .

«كان لكل محل تجارى شخص مسئول عن اصـطياد الزبائن . كنا نخوض معا ونحن نلهث معركة واحدة ضد البرد فنصطف ونحن فى انتظار الزبائن بشىء من الانفعال فى ضوء الفجر على طـول المركز التجارى حيث كنا نقف الواحد تلو الآخر فنملأ المكان صخبا وضجيجا، ولكن قلما كنا نتجاوز واجهة المحل . لقد كنا على استعداد للتضحية بحياتنا وحياة من يقفون الى جوارنا» (١) .

وحينما جاءت أوربا الى افريقيا كانت تحمل معها حضارتها وثقافتها ونمط حياتها ، غير أن الشخصيات الجديدة التى أشرنا اليها سلفا قد احتفظت بعقليتها القروية بسبب انخفاض مستواها الثقافى ، لذلك فان الجانب القروى فى شخصيتها يغلب على الجانب المتأثر بالطابع الغربى ، لأن الاتصال بينها وبين الحضارة الغربية كان سطحيا للغاية . وكانت المساوىء التى ينطوى عليها النظام الاستعمارى هى المصدر الذى نشأت عنه تصرفات ومواقف هذه الشخصيات . وهذا مايحمل المراقب على الاعتقاد بأن ثمة نوعا من التنقية للملامح السيكولوجية قد حـدثت ، فقـد احتفظت هذه الشخصيات بجميع السمات التقليدية التى نجـدها فى الكمرون التقليدى . وبينما تظهر بعض هذه السمات فى صور متغيرة متعددة فان بعضها الآخر يتجه الى الزوال تماما .

ومن بين السمات الاساسية لهذا الشعب التعلق الشديد بالحياة ، وينعكس ذلك فى الميل الى الدعابة الذى يتضح على سبيل المثال فى طريقة اختيارهم لأسـماء الأعلام . وقد ساعدتنا دراسة أسماء الأعلام على استكشاف أسلوب اختيارها وهو مستمد أساسا من الخيال أو خفة الظل (عن طريق الاشتقاق اللفظى) التى يتصف بها من يختار اسما من الأسماء ، فغالبا يرتبط هذا الاسم بحادث أو باحدى الصفات المميزة لشخصية تستلفت نظر الأهل أو يجـدون فيها شـيئا من الطرافة . ويمكن القول ، بعبارة أخـرى ، أن هنـاك نزعة انفعالية قوية تغلب على أسـلوب اختيار الأسماء .

وثمة مظاهر أخرى لهذا التعلق بالحياة ، مثل الميل الى الضحك . وهى جميعا مظاهر تبين أن هناك نزعة انفعالية قوية تكمن وراء هذه المظاهر الخارجية ، وهـذه النزعة هى التى تحرك هؤلاء الناس فى تصرفاتهم ومواقفهم ، بل هى التى تشـكل أساسا الحافز لديهم للحصول على المعرفة .

وقد كتب «لوسين» حول الأعـراض المعروفة لهـذه النزعة الانفعالية يقول : «أنها تتضح من خلال مجرى الحياة فى صورة انعدام التناسب بين الأهمية الموضوعية

(١) طريق أوربا – مجموعة الأدب الافريقى – ف. ناتان ص ٤٧ – ٤٨ تاليف ف. ايونو .

لحدث ما وخطورته الحقيقية وبين التأثر الذاتي الذى يرد به الشخص الانفعالى طوعا او كرها على الفعل أو الشىء الذى يسبب الاثارة» (١) .

ويؤكد رينيه فيلومبيه وجود هذه النزعة الانفعالية لدى الكمرونيين حين يحدثنا عن اتجاههم الى المبالغة والتهويل (وهذه الصفة هى احدى لوازم النزعة الانفعالية الموجودة لديهم) فيقول الكاتب «لما كان القرويون محرومين من الأنباء الصحيحة فهم يتناقلون بفرحة ، اخبارا كاذبة ، وكل منهم يتصيد اى خبر من أى نوع ويتجه تلقائيا الى تضخيمه والمبالغة فى تصويره» (٢) .

ونجد هذه النزعة الانفعالية فى الطبقة الاجتماعية الجديدة ، التى نتناولها بالبحث ، والمظهر الرئيسى لهذه النزعة هو الاعجاب بالقيم الاوربية ، فعامة الشعب الذين يصورهم الأدب الكمرونى يرتبطون الى حد ما بالقيم الغربية ، وهم لايصدرون حكما عليها وانما يتعلقون بها فحسب . وكم كانت فرحة «ميكا» كبيرة حينما علم انه سيحصل على وسام ، وأخذ الزنجى الكهل يروى لاقاربه الحديث الذى تبادله مع القائد ، وقد لمعت عيناه ، فهو «ميكا» الشخص الذى وقع عليه اختيار البيض ، والدليل على ذلك أن الرجل الذى يقود جميع البيض هو الذى سيعلق على صدره وساما فى يوم ١٤ يوليه . وقد أثار نبأ منح «ميكا» الوسام فرحة عامة فى القرية» ، وتجمعت النساء على شكل حلقة للرقص ابتهاجا بتكريم الزنجى العجوز . وتعددت التعليقات التى كان محورها كلها هو الثناء والمديح ، وأعرب البعض عن اعجابهم بالمخترعات الرائعة التى توصل اليها البيض مثل المدافع الرشاشة ومدافع الميدان ، وقال هؤلاء البعض فى تعجب أن البيض قد توصلوا أيضا الى اختراع قنابل الدخان !.

وتعكس رغبة توندى ـ بطل قصة «حياة خادم» ـ فى أن يعيش على غرار الاوربيين الذين يحيطون به مشاعر الاعجاب بأوربا عامة وبفرنسا خاصة . ويقود هذا التعلق بالقيم الاوربية الى نتائج عديدة ومعقدة ، ومع ذلك فيمكن التعرف على اهم هذه النتائج وأكثرها وضوحا . فنجد فى البداية أن الاحساس بالأسرة وبالجماعة قد تغير فى بعض مظاهره . فقد خفت حدة النزعة الانفعالية التى كانت تشكل أساسا هذا الاحساس ، كما اهتزت التقاليد وضعفت مشاعر البر بالوالدين ، وأوشك هذا التقديس للأهل والوالدين بصفة عامة على الاختفاء . فلم يعد بانجا يشعر بالضيق لأن جميع أهالى القرية يكرهونه . وعندما يعود هذا الشاب الى قريته ، بعد أن ظل فى مدرسته ثمانى سنوات ، يقرر الانتقام لوالدته بسبب ماتعرضت له من سوء معاملة على يد أفراد أسرة والده .

ويقول بانجا : «والنتيجة هى أن الجميع أصبحوا يكرهوننى» .

ويضيف «... وهذا أمر يسعدنى» .

(١) لوكسين ، بحث فى علم الطباع ص ٣٩ .

(٢) «سولا .. حبيبتى» ص ٣٢ .

كذلك فان العلاقات بين بانجا وتونجا ليست من ذلك النوع من العلاقات الذى ينبغى أن يسود بين العم وابن شقيقه الذى يتعين عليه أن يقدم له فروض الولاء والطاعة . ونرى توندى فى قصة «حياة خادم» يهجر اسرته لأنه يكره والده الذى اذله ، ويقول : « لأول مرة أفكر فى قتل أبى » (١) .

أما عن «ميدزا» فقد تشاجر مع والده بالأيدى حينما اراد هذا الأخير أن يضربه على ردفيه . وكان يمكن أن تكون المحادثة بين «ميدزا» ووالده قبل المأساة الختامية بمثابة فضيحة لا مثيل لها بالنسبة لميدزا لو أن هذا الأخير لم يكن قد صمم على زعزعة التقاليد القديمة .

«يستجوبنى أبى .

ــ «ايه .. من أين جئت انت ؟

«فكان ردى على الفور : لاتخاطبنى بلفظة أنت .

«حقا ، لماذا أخاطبك اذن ؟

ــ «اذا كان هناك من يهمه هذا الامر فليذهب للبحث عن اسمى فى السجل المدنى » (٢) .

واذا كان الأمر قد وصل بميدزا الى هذا الحد فذلك يرجع بلاشك الى أنه ذهب الى المدرسة وتأثر بالحضارة الغربية . فقد جعلته المدرسة يحس بالحرية ، ويتجلى هذا الاحساس هنا فى الوقاحة التى يظهرها نحو والده . ولاشك أيضا فى أن هذا الأخير اخطأ حينما اراد أن يعامل ابنه كالطفل ، وذلك أمام الفتاة التى يحبها ، الا أنه كان فى استطاعة ميدزا أن يتصرف بطريقة أخرى للتعبير عن احتجاجه . وتوحى هذه المحادثة ثم المشاجرة التى عقبتها بأن سببها هو اعتزاز ميدزا الشديد بنفسه ، وهذا يرجع بطبيعة الحال الى نوع «الدراسة» التى تلقاها .

ويتضح الاعجاب بالقيم الاوروبية فى الجاذبية الشديدة التى تشد هؤلاء الشبان الكمرونيين لأوساط المدن . ولايريد هؤلاء الابتعاد عن الحياة التقليدية وقيودها فحسب ، وانما يريدون كسب الأموال . وتمثل المدينة بالنسبة لـ «باندا» مكانا يستطيع المرء أن يكسب فيه المال : «هذه المدينة التى كان الناس يكسبون منها الكثير من المال بدلا من جنى ثمار الكاكاو وتقليب الفول (فول الكاكاو)» . وستظل تلاحق باندا فكرة الذهاب الى فور ــ نيجر . فالمدينة تمثل بيئة جديدة تماما تظهر فيها القوة الخارقة للمال بصورة طاغية ويزداد فيها الاهتمام بالمال لأنه وسيلة الحياة ، على عكس الحال فى القرية حيث يمكن للمرء أن يعيش على صيد الحيوانات والأسماك وجمع الثمار . ويصيح كومى فى قصة «مدينة قاسية» قائلا «هاهى قرون مرت علينا

---

(١) «حياة خادم» ص ٢٢ .

(٢) «البعثة انتهت» ص ٢٤٤ .

ونحن نعيش بلا مال ، وكيف يمكن للمرء ان يعيش اذا أراد الآخرون أن يدفعوا لك عندما يحلو لهم ؟ » .

وعلينا أن نتوقع فى هذه الحالة أن تقوى النزعة الفردية ، ومع ذلك فلايمكن القول بأن هذه النزعة قد اشتدت بأى حال من الأحوال اذ تظل على مستواها نفسه فى المجتمع التقليدى تقريبا ، أى انها لاتظهر الا فى مواقف محددة . ومما لاشك فيه أن المطالب الاقتصادية من شأنها تعميم هذه النزعة أن عاجلا أو آجلا ، ولكن ، حتى هذه اللحظة ، لاتختلف هـذه النزعة الفردية عن تلك التى نجـدها لدى الكمرونى التقليدى . فهل معنى ذلك أن روح الجماعة هى التى تغلب عليـه ؟ ان كل مايمكن قوله هو أن هذه الروح الجماعية تتحول لدى هذه الفئات الدنيا الى روح من التكافل بين جميع الذين تجمعهم وحدة المصير . وهذا التكافل هو ، بلاشك ، انعكاس للنزعة العاطفية التى كانت تسيطر على روح الأسرة والعشيرة والقبيلة .

وأفضل الأمثلة على هذا التكافل الاجتماعى نجدها فى رواية «مدينة قاسية» من تأليف « ايزاوتو » حيث تقول « أوديليا » لشقيقها كومى : انم.ت. رئيس العمال الميكانيكيين سوف يستعين بالبيض لمعاقبتهم لأنهم تجاسروا ورفعوا أيديهم على واحد من البيض .

ويرد عليها كومى قائلا :

«أجل ، اننى أعلم ذلك ، وأنا مع زملائى حتى النهاية» .

بالمثل ، حينما أمسك العمال الميكانيكيون برئيسهم اذا بالحرس الاقليمى يدعهم يهربون بدلا من القاء القبض عليهم .

«اندفع الصبية نحو الرجل الأبيض الضخم الجثة الذى رفعـوه بين أيديهم باحترام شديد فى الوقت الذى أخذوا فيه يخاطبون العمال الميكانيكيين بأعلى صوت وباللهجة المحلية قائلين : غادروا المكان ، أغربوا عن وجوهنا بسرعة قبـل أن ترغموا على ذلك بالقوة . ياالهى ماذا تنتظرون ؟» .

ونجد أنفسنا من جديد بازاء تناقض فى الطباع ، ففى الوقت الذى فيه الاعجاب بالقيم الاوربية يتجمع العمال الكمرونيون لمحـاربة الرجل الاوربى ، أن مجرد كون الرجل الذى يتعاملون معه أجنبيا أمـر يؤدى فى حـد ذاته دورا كبيرا فى تصرفات ومواقف الشخص الكمرونى المتأثر بالثقافة الغربية . وهكذا يمكننا بفضـل وجـود الشخص الأجنبى أن نتعرف السمات السيكولوجية للانسان الكمرونى . كذلك فان الجاذبية التى تشد الشبان الى المدينة وحرص هؤلاء على كسب المال كل ذلك يعكس نزعة شديدة الى المغامرة . فها هو باندا يريد الذهاب الى فور نيجر ، وهو يعلم جيدا ن فور نيجر شأنها فى ذلك شأن «تانجا» قد تكون مدينة قاسية بدورها ، ولكن ذلك لم يثنه عن عزمه . كذلك يهرب توندى الى غينيا الأسبانية ، و «آكى برناباس» الى رنسا .

ان حب المغامرة يتطلب روحا نضالية ، ورجل الكمرون الذى اعتاد أن يعيش حياة شاقة بسبب قسوة الظروف الطبيعية التى تحيط به يذهب الى المدينة ممتلئا بهذه الروح النضالية والشجاعة التى كان يتسم بها فى قريته ، وهو على استعداد لأن يفعل أى شىء لكى ينجح ، وذلك كما فعل يخلص نفسه من العبودية التي كان يعيش فيها داخل الغابة وسط سجن من النباتات . وقد صمم الكمرونى على الكفاح لانه اعتاد طوال حياته أن يعيش دائما فى حالة استعداد وتأهب . وهو يواجه فى المدينة العقبات التى تحول دون تقدمه . ولايتردد كومى ورفاقه فى مضايقة رئيسهم فى قصة «مدينة قاسية» . أما «آكى» فلم ينل منه اليأس حينما فقد عمله حيث شرع على الفور فى البحث عن عمل آخر ، وهكذا انتقل الى أعمال مختلفة من مرب الى مندوب اعلانات ثم عمل جرسونا فى فندق ثم كاتبا شعبيا وكل ذلك قبل أن يرحل الى أوربا .

ولايكتفى الشبان بالاعتماد على مايتسمون به من قدرة على الكفاح والمثابرة للنجاح ، اذ يستخدمون أيضا الذكاء والحيلة والقدرة على التصرف ، فقد يلجأ الشاب الى التهريب أو الى الدسائس ويحاول التكيف مع البيئة حتى يتيح لنفسه فرصا أكبر للنجاح . وغالبا ينال حظه من خلال دسيسة قام بها بنجاح مع أحد الأقارب والأصدقاء . وتمر أيام كاملة فى الانتظار والثرثرة فى ردهات المكاتب الادارية حيث يعمل أحد أبناء الخال أو العم البعيدين . وسيتولى ابن الخال أو العم هذا مهمة البحث عن عمل لقريبه عن طريق التوسط لدى السلطات الادارية . وسيطلب فى مقابل ذلك جديا أو مبلغا من المال ، وفى بعض الأحيان يطلب أن يحظى بصداقة الشقيقة الحسناء للمرشح للمنصب الادارى . وما أن يحصل الشخص على هذا المنصب حتى يحاول الاستفادة منه بدوره .

ولم يتوسع الكتاب فى تصوير استخدام الحيلة أو الدسائس رغم أن شخصية المحتال الكمرونى هى نمط شائع فى المجتمع الكمرونى المعاصر . ويحرص الرجل الكمرونى على الا يريق ماء وجهه أمام الأجانب دون أن يكون متعصبا ضدهم . وكل ماينشده فى حياته هو أن يظهر أمام الاجنبى بمظهر الرجل الذى يحافظ على كرامته ووقاره . ومعروف أن اشهر قبائل المنطقة هى قبيلة بيتى (أى السادة) . وتبين لنا الكثير من النصوص هذا الاعتداد الشديد بالنفس والاحساس بالشرف فى مواقف وتصرفات الكمرونى الذى يعيش على طريقة شبه غربية ، ويعكس ترك برناباس لعمله لدى كريمونوبولس هذا الاعتداد الشديد بالنفس .

ويقول فرديناند ايونو فى قصة «طريق أوربا» ان آكى برناباس الشاب قد خطر له فى أمسية أحد الأيام أن يقوم بحيلة طريفة مع رئيسه ، فتوجه الى علبة الحلوى وتظاهر بأنه يريد أن يسرق منها وفعل كل مافى وسعه حتى يضبطه رئيسه متلبسا الا أن كريمونوبولس أبدى الكثير من الاحتقار للشاب ، وحينما أحس هذا الاخير بما يكنه له رئيسه من احتقار قرر أن يترك عمله فى المحل بلا رجعة ، ولم يحاول حتى أن يطالب بأجره الذى يستحقه عن عمله «كان كل ماأفكر فيه هو تسلية طريفة أوقظ بها كريمونوبولس من النوم لكى يضبطنى متلبسا بالسرقة ، الا أن الرجل ظل يغط فى نوم

عميق كما أعتاد أن يفعل فى فترة بعد الظهر خلال الايام الشديدة القيظ ، والأدهى من ذلك أن كريمونو بولس رغم استغراقه فى النوم كان يبـدى احتقاره لي بطريقته الخاصة الواضحة تمام الوضوح ، وقد نسيت تماما ذلك الشىء الصبيانى الذى كنت ادبره ، وتوجهت الى الشرفة ووضعت سترتى على راسى تاركا محل مريمونوبولس الى غير رجعة وسط شمس افريقيا ..» .

وقد دفع هذا الاعتداد بالنفس والاحساس بالشرف هذا الرجل الذى نتحدث عنه الى أن يعرب عن احتجاجه كلما سنحت الفرصة لذلك . وهـذه النزعـة الى الاحتجاج والسخط الدائم هى السمة السيكولوجية الأساسية لدى الكمرونيين التى يصورها الكتاب فى قصصهم .

وتعبر جميع مؤلفات مونجو بيتى عن هذا الميل الى المعارضة ، فرغم مايتصف به الكمرونى من كرم الضيافة والميل الى مصادقة الآخرين الا انه لايقبل أية اهانة أو مذلة مهما كان حجمها . ويوضح مونجوبيتى هذه السمة الأسـاسية من السـمات السيكولوجية التى يتصف بها مواطنوه مع خلال جميع الشخصيات التى يصورها . والاحتجاج يكون ضد الادارة والمبشرين وضد سلطة الأهل والعادات الجارية .

وفى قصة «مدينة قاسية» يحتج باندا بشدة على قرار المشرفين على زراعـة الكاكاو الذين اعتبروا أن محصوله من النوع الردىء : «يقول المشرفون أنه كاكاو من نوع ردىء ، ردىء للغاية » . ويضطرم باندا غضبا وتمتلىء عيناه بالدموع ويصيح قائلا : « كلا هذا غير صحيح ، ان الكاكاو الذى جمعته من نوع جيد » ثم يقفز وراء الرجال الأقوياء البنية الذين يرافقون المشرف (١) .

ويحتج «كومى» بدوره على مايتصف به رئيسه اليونانى من انعدام الشرف ، رغم أن العمل الذى قام به كومى نفسه كان أكثر ايجـابية حيث قام بسرعة بجمع عشرة آلاف فرنك من الرجل اليونانى ، كما قام كومى بالتحريض على التمرد ، وفى الكنيسة يطلق باندا صيحة احتجـاج على عظة الـكاهن كولمـان ويشـكك فى قيمة الكاثوليكية نفسها فى افريقيا ويقول : «ماجـدوى الانجيـل والقداس والكنيسـة والاعتراف وصلاة الصباح والمساء وكل هذه السخافات ؟ ألم يكن آباؤنا يؤمنون بالله قبل وصول البيض ؟» (٢) .

وهذا الميل الى المعارضة والسخط نجده أيضا لدى الشـباب الذى يريد أن يتحرر من سيطرة الوالدين . وينم موقف هؤلاء الشبان عن صراع بين الأجيـال ، الا أن الأمر أكبر من ذلك . انه نمط من التفكير لايقبل الخضوع بسهولة لأية سلطة، ويشعر بالغيرة الشديدة على حريته . ويصيح ميدزا فى وجه أبيه قائلا : «لم أعـد أريد الذهاب الى المدرسة ، لم أعد أريد التقدم لأية امتحانات . ومن يتصورون أن

---

(١) «مدينة قاسية» ص ٤٦ ، دار نشر «وجودافريقى» ١٩٧١ .

(٢) مدينة قاسية .

الأمر سهل فليذهبوا بدلا منى ، ثم اننى لااريد أن يضربنى أحد ، ولن أسمح لأحد يضربنى بعد اليوم . فقد انتهى كل شىء الآن . هل هذا واضح ؟ » (١) .

ويؤيد زامبو ابن عمه ميدزا حيث يقول له :

«هذا جميل ، جميل جدا ياابن عمى الصغير ، هذا رائع» .

ويرفض زعيم الايسازام فى النهاية تطليق زوجاته ليكون مسيحيا صالحا ؛ انه يرى أن هذا الدين بالغ القسوة ، وهو لن يتردد فى الثورة على الدين المسيحى «لينعم من جديد بمباهج تعدد الزوجات» .

واذا كان عامة الشعب فى الكمرون يميلون الى الاحتجاج الا انهم يتسمون بروح المرح والميل الى السخرية «كنت أواجه مشاعر القلق الصادقة أو المتكلفة بنوع من الدعابة جعلنى أبدو دائما انسانا سطحيا ولا أخلاقيا ، ان هـذا الميل الواضح الى الدعابة الذى كنت أعتبره بمثابة المعيار شبه المطلق لكل شىء كان يثير غضب والدى الكهل الورع الذى كان يوجه صفعاته فى كل مناسبة» .

كانت تلك هى العبارات التى حدثنا بها آكى برناباس عن نفسه فى قصة «طريق أوربا» . ويلاحظ أن العالم الجديد الذى يعيش فيه شباب الكمرون لم يجعله يفقد ميله الى الدعابة والسخرية ، وهى السمة التى لاحظناها فى شخصية الكمرونى التقليدى . وتتضح هذه السمة هذه المرة بقوة حينما يوجه الكمرونى ميله الى الدعابة والسخرية ضد الرجل الأجنبى الذى يسخر منه فى كل لحظة ويطلق عليه أسماء هزلية . ففى قصة «الزنجى العجوز والوسام» مثلا أطلق سكان المدينة على مأمور البوليس اسم « حلق العصفور » وذلك لأن تفاحة آدم لديه (حنجرته) متضخمة عن المألوف .

ويحدثنا مؤلف قصة « كيلام » عن هذا الاستعداد الذى يوجد لدى الكمرونيين ويتمثل فى اطلاق أسماء هزلية على الأوربيين . وسوف ننقل هذه الصفحة التالية رغم طولها ، لأنها تعبر عن الواقع خير تعبير .

«ثمة مجال آخر يستفيد فيه الرجل الاسود مما يتسم به من قوة ملاحظة وحدس وميل الى السخرية اللاذعة ، وهو المجال الخاص للألقاب وبصفة خاصة الألقاب الهزلية التى يطلقها على البيض، كأن يسمى الرجل ذا البطن الكبيرة . . نصف برميل أو قدرا ممتلئا وكان يسمى الرجل الأصلى تماما . شجرة بلا أوراق أو باب بلا مصراعين . . ويسمى الرجل ذا العينين الجاحظتين بطريقة تنغيم كلمة عينين . وكان يطلق وصف عش الغراب على الرجل ذى الساق الواحدة ، وعلى المراة المدعية ذات الثديين الكبيرين : المراة التى تحمل العنب الهندى ، كما يطلق على الشخص ذى الرأس الكبيرة والجسم الصغير لقب : شمسية ، ويطلق لقب : قدر فارغ على

---

(١) مدينة قاسية ص ١٥٣ .

الشخص الأصم . وكل هذه ملامح جثمانية تفترض ضرورة مقارنتها بالاشياء المألوفة . وان كان لابد من عبقرية خاصة للتعبير عن استنكار هذه الملامح من خلال المقارنة فتعبير الوطواط الذى يضحك حتى فى الصلصة يرمز الى الوجه المجعد الذى ينم عن تكشيرة دائمة ، ويكشف عن اسنان صفراء « ولكنه الا يعنى هذا التعبير أيضا جثة نوع من الوطاويط ثم تدخينها وتجفيفها تمهيدا لطهيها ؟» . وتعبير : الحديد الذى لا يتضخم هو كناية عن شخص نحيل وقوى فى آن واحد . والحقيقة ان اللقب الذى ينم عن براعة فى الاختيار انما يعبر عن احدى سمات الشخصية الموصوفة اكثر منه عن الملامح الجثمانية ، فمثلا يطلق على الشخص المتقلب تعبير : ماء دافىء ماء بارد ، ويطلق تعبير : قوقعة فارغة أو جذع متعفن على الشخص غير الجدير بالثقة . ويطلق تعبير : سيارة نقل بلا باب على الشخص غير الموثوق به » (١) .

ثالثا : السكان الذين يعيشون على الطريقة الغربية تماما

رأينا منذ البداية ان الأعمال الأدبية الكمرونية تثير اهتمام عالم السيكولوجيا العرقية وكذلك الحال بالنسبة للمؤلفين انفسهم ، فهؤلاء يكشفون عن احساس شديد بالذات ، فهم يتحدثون عن بلادهم وعن انفسهم فى المحل الاول ، ولكن هذه الشهادة هى شهادة من نوع خاص ، فالموضوعات التى يتناولها الكتاب على سبيل المثال تستهدف غرضا معينا : فالتحدث عن الذات يكون بغرض التحدث عن الآخرين بصورة أوضح والتمكن من ادانتهم . وتتضح هذه الادانة من خلال السخرية اللاذعة التى تعلن عن نفسها دائما فى الأعمال الأدبية . ويقال عادة ان كتاب القصص الكمرونيين يتصفون بروح السخرية والدعابة ، ولكن الدراسة المتعمقة لهؤلاء توضح انهم ينزعون الى السخرية أكثر منهم الى الدعابة . ويعد التمييز بين السخرية والدعابة أمرا لا يخلو من أهمية ، فهذا التمييز يساعد على استكشاف أعماق شخصية هؤلاء الكتاب .

ويميز «بانن بورج» بين السخرية والدعابة فيقول :

«ان روح الدعابة تعنى السخرية بحسن نية والاحساس بكل ماهو مضحك على أساس من التعاطف» .

وكتب هيز وينكل يقول ان الاستعداد للسخرية بحسن نية هو امر اساسى بالنسبة للدعابة ، وبعبارة أخرى لابد أن تقترب السخرية من العطف والا فلامحل للحديث عن الدعابة ، بينما السخرية اللاذعة هى سخرية جارحة مقيتة قاسية تخلو من الرحمة . ويمكن القول ، عن طريق قلب العبارة السابقة ، «ان الاحساس بكل ماهو مضحك يتخذ من النفور أساسا له» .

---

(١) بيير كاريه كللام «اين افريقيا» ص ١٢٨ ـ ١٣٠ .

ان ماتنطوى عليه الدعابة بحسن نية من تسامح ينعدم فى السخرية اللاذعة . والنتيجة ان الدعابة تنطوى على شىء نسبى بينما السخرية اللاذعة هى على العكس من ذلك امر مطلق وهى تعبر عن ادانة بلا تحفظ لاتأخــذ الظـروف المخففـة فى الاعتبار (١) .

ويمكن القول بأن الكتاب الكمرونيين الذين لا تخلو رواياتهم أبدا من السخرية اللاذعة يبدون كأشخاص ذوى اتجاهات انانية الى حد ما . ألا تعد قصيدة «نوى ناى» ذات مغزى فى حد ذاتها ؟ .

انني لا احب .
أن يهتم بى أحد
ولا اثق فى جميع الذين يدعون انهم يثقون
بى
واكره جميع من يدعون انهم يحبونني
وانا أهرب من
جميع المعجبين (٢) .

وكانت الانتقادات التى وجهت الى الشاعر هى : «ان أشــعار نوى ناى هى اشعار شاب صغير السن ونابه الى حد البراعة وذكى الى أقصى حدود الذكاء يعرف قدر نكسه الى حد الأنانية (٣) .

هذه الأنانية نفسها نلاحظها فى نوع من القصـور فى المشـاعر الأسرية ، وهى تتضح لدى ايونو ومونجوبيتى . كل منهما يحدثنا دائما عن العـائلة بعبارات تخلو من الاحترام ، ويعرضون علينا مواقف مثيرة للدهشة ، وخاصة حين نعرف ما تمثله الأسرة بالنسبة للأفريقى . ولاشك أننا هنا بصدد عدوى الاحساس الفردى المفرط فى الغرب . ومما يزيد من استشراء هذه العدوى أن هؤلاء الكتاب انفصـلوا عن أسرهم منذ وقت طويل .

كان توندى يريد أن يقتل والده العجوز الأنانى الطاغية فى قصة «حياة خادم» كما هجر آكى برناباس منزل والده لأنه «شيخ ورع يوجه صفعاته فى كل مناسبة» وقد هجر آكى الشاب المحل الذى كان يعمل فيه مندوبا للدعاية وعمل مدرسـا للانسة جروشيه ، وقرر ذات يوم أن يذهب الى القـدس . وفى الكنيسـة يتعرف على والده الأحدب ويدفع بعض المسيحيين الى التوسط بينهما . ولنســتمع الى ايونو وهو يحدثنا بلسان البطل الذى يصف لنا هذا المشهد :

---

(١) يابن يورج : الكتاب الساحرون .

(٢) نوى ناى . حكمة .

(٣) ليليان كستلوت . تسع قصائد كمرونية، دار نشر كلى ، ياوندى .

«كنت على وشك أن أبلغ الصفوف الاولى لولا أن بصرى وقع على حدبة أبى البائس . كانت عيناى قد اعتادتا فى الظلام أن ترى هذه الحدبة التى توشك الآن أن تخترق سترته السويسرية الفاخرة . كان راكعا وحده أمام الهيكل ويبدو أكثر روعة من أى وقت مضى وهو يركع فى سكون فى احدى تأملاته الهزلية وهو يضع وجهه فى كفه ويستند بكفه الآخر على بلطة من صنع محلى فى المكان الذى كان يتساقط فيه شعاع ضوء من الثريا المعلقة على مسافة قريبة من بيت القربان » (١) .

وفى «البعثة انتهت» يصور لنا مونجوبيتى مشهدا تدور فيه مشاجرة بين الأب وابنه . انه ميدزا ــ الابن ــ الذى يروى لنا المشاجرة التى نشبت بينه وبين أبيه :

«نجح أبى فى تحطيم القبضة الحديدية للعم ماما ، وانقض على وقد استجمعت فى ذهنى كل قواعد الملاكمة التى تعلمتها من أصدقائى فى المدرسة ثم عندما حان وقت الحركة لم أجسر على الضرب . وقد تراجعت .. وانقض على من جديد فقفزت قفزة طفيفة ثم عندما لاحظت أننى تجاوزته بسرعة شديدة أخذت فى التحرك البطىء وأنها أراقبه بطرف عينى . وفى الوقت الذى كان يتجه فيه نحوى بدات أتحرك بسرعة مذهلة كأحسن لاعب راجبى فى ويلز . ولكن أبى لم ييأس رغم أن أنفاسه تقطعت .. ياالهى ، كم هو عنيد ! ويعود للانقضاض ، ولكننى فى هذه المرة لم أسرع فى حركتى وقمت بقفزة مفاجئة نحو اليسار فسقط على الأرض بطول جسمه» (٢) .

ان قصور المشاعر الأسرية هو احدى نتائج فقدان الحب . وهذا الفقدان ينعكس فى المجال الدينى أيضا . فيبدو أن الكتاب ينقصهم هذا الاحساس بجوهر المسيحية ، فهم يبدون متشككين بل ووقحين ومناهضين للدين فى بعض الأحيان .

وقد تركت المسيحية اثرا كبيرا فى وسط جنوب الكمرون ، وهو الاقليم الذى ينتمى اليه ، وينحدر منه غالبية الكتاب . وتلقى ايونو ومونجو بيتى تعليمهما فى مستهل حياتهما فى البعثة الكاثوليكية مثلهما فى ذلك مثل الأغلبية الكبيرة الحالية المثقفين الكمرونيين . وكان بنجامين ماتيب فى مدرسة البعثة البروتستانتية الامريكية . فكل شىء ، اذن ، كان يعد هؤلاء الكتاب سلفا لكى يمارسوا مسيحيتهم ، ومع ذلك فان جميع أعمالهم الادبية أو يكاد يكون جميعها عبارة عن سخريات موجهة ضد الدين المسيحى . وقد رأينا ايونو يصور لنا والد «آكى» كرجل يضيع

---

(١) طريق أوربا .

وقته من الناحية العملية لأنه يصلى . وروايا مونجو بيتى التى تحمل عنوان «مسيح بومبا المسكين» هى قصة فشل العمل التبشيرى ، والأب درومون ـ الشخصية الرئيسية فى الرواية ـ هو نفسه المسيح المسكين المثير للسخرية فى بومبا .

«يسوع المسيح والأب درومون متطابقان تماما» ، فالأب يشبه المسيح فى صور الكتب الدينية .

«نفس اللحية ، ونفس الثياب الكهنوتية ، ونفس الحبل الصغير على مستوى الحزام» (١) .

وهذا التشابه ظاهرى وباطنى فى الوقت نفسه ، فالأب درومون ، مثل يسوع المسيح ، رجل يعرف فرض الايمان . وعلاوة على ذلك فانه رجل غضوب وعنيد ويصم أذنه فلا يستجيب لأى ملاحظة من الملاحظات التى يتجاسر أحد فيدلى بها أمامه ولايفعل شيئا سوى أن يركب رأسه .. ومتى عرفه الانسان عن قرب فانه يفتح شهيته أحيانا للضحك» (٢) .

ويتصف المثقفون الكمرونيون بنوع من الأنانية يستشفها المرء من خلال تقديرهم البالغ لذواتهم ومن خلال قصور المشاعر الأسرية لديهم وعدم فهمهم لجوهر المسيحية . وهناك سمة سيكولوجية هامة أخرى تتضح من قراءة أعمال كتاب الكمرون وهى انفعاليتهم المفرطة . وتكشف هذه الانفعالية عن نفسها من خلال عدم التناسب الذى يلاحظه المرء بين الأهمية الضئيلة للغاية للوقائع التى يقصونها وبين الانعكاس البالغ القوة الذى يبدو أن هذه الوقائع تحدثه فى وعيهم . اذ يوجد لدى هؤلاء الكتاب ما يشبه انعدام وباطة الجأش التى يجب أن يتسم بها كل ابداع أدبى وخاصة فى مجال الرواية فالانطباعات ليست مخففة أو منقاه ، وانما متروك لها العنان بكل التضخيم والتجسيم الذى يضيفه عليها الشعور المفرط فى انفعالية لدى هؤلاء الكتاب . والوقائع والأحداث والمواقف معروفة بطريقة مفصلة ، وخلاصة القول فان الرواية الكمرونية تحتوى دائما على عنصر ملحمى مثير .

والشخصيات من الطبقات الدنيا غير أن المرء يجد مبالغة شديدة للغاية ، وحدة شديدة للغاية فى وصف المشاهد وسرد المغامرات . وهذه المبالغة والحدة يشكلان علامتين على تلك الانفعالية الكبيرة التى نتحدث عنها . فثمة شاب أوفده عمه لكى يذهب ويبحث عن زوجته (زوجة العم) .. ترى ماهو عنوان هذه الرواية ؟ انه «البعثة انتهت» ! هذا العنوان الرنان مقتبس من أدب الروايات البوليسية أو روايات الجاسوسية ، والمعروف أن المغامرات الأكثر أهمية والتى يمكن قراءتها فى رواية جاسوسية لاتماثل فى شىء رحلة صغيرة كتلك التى يقوم بها الشاب بانتوميدزا فوق دراجة فى اتجاه قرية كالا الصغيرة . وكل فصل فى رواية «البعثة انتهت» يبدأ بنوع من بطاقة الزيارة بالاسلوب الرنان ، ويفضل هذا الاستهلال يتوقع القارىء أن

---

(١) «مسيح بوميا المسكين» ص ١٢ .

(٢) «مسيح بوميا المسكين» ص ١٢ .

يعيش أحداث فصل هام يحتوى على مغامرة كبرى وفريدة فى نوعها . مثال ذلك بطاقة الزيارة التى استهل بها الفصل الاول على النحو التالى : «الفصل الأول ، وفيه سيتابع القارىء الرحلة العاصفة للابطال والنذر المقلقة لعطلتهم الحافة بالمغامرات ، وسيعرف القارىء أيضا تقلبات الحياة الزوجية التى يعقبها قيام المدعو نيام ـ وهو شخصية ليست جديرة بالاحترام تماما ـ بتكليف صبى صغير يكاد يكون طفلا .. تكليفه بلا ذمة وبلا حياء بالقيام برحلة خطرة فى بلاد مجهولة ان لم تكن معادية » . ويرحل ميدزا ذات شباح فوق دراجته ، انه فاتح حقيقى على صهوة جواد :

«فى فجر اليوم التالى امتطيت دابنى التى كانت فاخرة : دراجة راليج ارستقراطية . واستخدمت قدمى كى استحثها بقوة شديدة على الاسراع كما يستطيع أن يفعل مغامر أسبانى اشترك فى غزو أمريكا ، وباختصار فقد ركضت بسرعة مجنونة ببدالها الذى تم تشحيمه جيدا وعجلاتها المرتفعة . ثم .... فى منتصف الطريق ابطأت السرعة لكى استمتع بمنظر الطريق المعبد ، انه شريط احمر لاينتهى بمتد من أمامى ومن خلفى كما لو كان شيئا من تدبير جنية تتولى حمايتى وكانت سلسلة الدراجة التى تسبح مثل مسبحة ذات صوت رنان تذكرنى بجواد بيزارو وهو يضرب بحوافره الحديدية الطرق الممهدة لمملكة انكا الشاسعة» (١) .

وثمة تضخيم وتجسيم أيضا فى قصة « الملك الأعجوبة » حيث نرى ملك الغابة المفقودة فى جنوب الكمرون وقد مرض مرضا خطيرا وهو يشفى باعجوبة بواسطة منحه الأسرار الأخيرة .

« هذه القارة .. افريقيا » ، « افريقيا .. نحن نجهلك ! » ها هما عنوانان آخران لا يوجد تناسب بينهما وبين ما يروى لنا فى هاتين الروايتين التى كتب أولاهما جان ايكيل ماتيا والثانية بنجامين ماتيب ، فهما يحدثاننا فى الروايتين عن الاقليم المنخفض فى جنوب الكمرون وليس عن افريقيا كلها .

فهناك ميل الى المغالاة نلاحظه فى عناوين الروايات اذا عقدنا مقارنة بين هذه العناوين وبين محتوى الرواية نفسها . بيد أن ثمة اسراف الى أقصى حد فىاستخدام افعل التفضيل والمبالغة وخاصة فى السخرية . ويحدثنا بانن بورج أيضا عن الميل الى المغالاة الشديد فى استخدام افعل التفضيل الذى يناسب الأدب الساخر كمظهر من مظاهر انفعاليتهم الشديدة التى هى خاصيتهم الرئيسية :

«ان اتجاههم الأنانى وحساسيتهم وروح الشك الفظة لديهم ومشاعرهم الحادة تكفى لأن نوضح بوجه عام أن آراءهم تتسم بنزعة ذاتية قوية وأنه لايمكن قبول هذه الآراء الا ببعض التحفظ وهم ينزعون الى المبالغة فى تفاخر فى أغلب الأحايين وتتصف أفكارهم بأنها من جانب واحد ومتحيزة» .

خاتمة

يمكن تعريف النمط العرقى بأنه متوسط العناصر السيكولوجية التى يمكن ملاحظتها لدى جميع أفراد جماعة محددة . وقد استعرضنا ثلاثة أنماط من الناس كانوا يمثلون سمات مختلفة ، ورغم هذا الاختلاف فان الاستعراض اتاح لنا امكانية اشتفاف اوجه شبه بينها ، وتتأكد سمات معنية فى الواقع رغم الدرجات المختلفة

استشفاف أوجه شبه بينها وتتأكد سمات معينة فى الواقع رغم الدرجات المختلفة

للتأقلم الثقافى . وربما بقى مجموع هذه العناصر الثابتة مثل الشبح الذى يرتبط بطباع انسان الكمرون كما كشف لنا عن ذلك الكتاب الكمرونيون . وقد وجدنا لدى الأنماط الثلاثة ــ ضمن جوانب اخرى ــ طريقة فى البناء أو التركيب متعددة الأشكال او المناهج يكشف عنها نوع من الفوضوية ، ووجدنا فكرا تحليليا افصحت عنه حاسة قوية فى مجال الملاحظة .

وبدا انسان الكمرون من ناحية أخرى ــ سواء أكان من هؤلاء الذين تأقلموا ثقافيا أم لا ــ كعامل متوسط لا أكثر ، ويبدو نشاطه اذن بالدقة فى حدود المتوسط ، وفيما يتعلق بقابلية رد الفعل لديه فقد بدت لنا اقرب الى البدائية وتبدت لنا هذه البدائية من خلال تعلقه الشديد بالحياة . وفى مواجهة الآخرين ، فان الانسان الكمرونى يحمل سمات الانسان الفردى ، وفى الواقع انه يظهر بوضوح فى مناسبات عديدة وبطرق متعددة حبا شديدا للحرية وكبرياء شديدة ، وبايجاز فانه ينطوى على احساس قوى بذاته على حساب احساسه الجماعى . واخيرا ، فيما يختص بالقيم فانه لايبدو أن الانسان الافريقى يأخذها على محمل جدى سواء اكانت هذه القيم مادية أو دينية .

واذا كان من الضرورى تمييز هذه السمات على طريقة لوسين ، أى بواسطة البحث عن العناصر الثلاثة التى تشكل المزاج أو الطبع وهى الانفعالية والنشاط والرنين فانه يمكن القول فيما يختص بالانفعالية بأن انسان الكمرون يتصف بانفعالية فوق المتوسط . ويقول لوسين ان تشخيص الانفعالية يفترض دائما أن يكون المرء قد تعرف على اهتمامات الأشخاص الذين يدرسهم . ويبدو ان اهتمام الكمرون بتركز أساسا حول ذاته . وقد اكتشفنا من قبل هذا الاحساس الشديد بالذات فى الانفعال الذاتى الذى يرد به الكمرونى على كل ما يستثيره ، وعلاوة على طابع السيرة الذاتية للأعمال الأدبية والميل الى المبالغة والمغالاة المفرطة فقد وجدنا لدى هذا الانسان الكمرونى قدرا كبيرا من التفتح والانطلاق اللذين يرتكزان على التعبير طواعية عما لديه من مشاعر التعاطف ومشاعر النفور .

وجميع الروايات ، أو يكاد يكون جميعها ، هى روايات ملتزمة ونضالية تلعب فيها السخرية والدعابة دورهما .

وقد عرف لوسين لنا أيضا الخاصية الثانية التى تشكل الطبع . فهو يقول ان الانسان الكمرونى يتسم بالنشاط والايجابية بحيث اعزر جهده فى حالة ظهور عقبة أمامه . وفى هذه الحالة يتجه عمله فى نفس الاتجاه الذى ظهرت فيه هذه العقبة للتغلب عليها . وهو غير نشط فى حالة نجاح هذه العقبة فى تثبيط عزائمه . وهو معتد بذاته ، فخور بحريته وغيور عليها . ولا يعرف الكمرونى ما يجلب على نفسه العناء . انه يعمل بالتحديد من أجل متطلبات البقاء .

واخيرا ، فان هناك دلائل عدة تحملنا على الظن ، بأن ثمة قصور فى تأقلم الانطباعات لدى الكمرونى . ومن هنا يميل المرء الى تصنيف هذا الأخير ضمن البدائيين . وقد رأينا أن المجتمع التقليدى كان بلا رأس وانه كشف عن روح فوضوية .

والكمرونى غير منظم ، وتبدو عدم قابليته للنظام أيضا فى حركته الشديدة وعدم ثباته . وفى قصة «طريق اوربا» ، من تأليف اويونو ، يغير «آكى برناباس» مهنته عدة مرات ، وبالطبع فهو لايفعل ذلك دائما من تلقاء نفسه ولكنه يفعل ذلك مرة واحدة على الأقل عندما يترك محل كريمينوبولس ، وهو يتصرف على هذا النحو بدافع تشوبه النزوة .

ولم يكن لباندا فى قصة « مدينة قاسية » سوى حلم واحد : الذهاب الى فرر - نيجر . اما ميدزا فانه يحب «أديما» حبا حقيقيا وفد فضلها على «اليز»وذهب الى حد التشابك بالأيدى مع والده الذى اراد تحقيره أمام محبوبته، ولكننا نجد هذا الشاب يهجر فى النهاية «أديما» لكى يذهب الى فرنسا . والانسان الكمرونى الذى نتحدث عنه انفعالى وغير نشط وبدائى . وقد بدا كانسان عصبى أيضا . ومن المفهوم أن المرء لايجد من الناحية العملية على الاطلاق نمطا من الطباع خالصا تماما ، ذلك أن الرجل الكمرونى ، بمرحه وروح الدعابة لديه ربروحه النضالية ، يحمل فى نفس الوقت سمات الشخصية الغضبية وهكذا يكون عصبيا شبه غضبى .

ان الحدس بنوع خاص هو الذى يهيمن على التقديرات التى عرضت انطلاقا من المنهج الذى استخدمناه ، وربما يفقد هذا الحدس السيكولوجيا العرقية مكانها الحقيقى وسط النظم العلمية الحقيقية (١) .

ونضيف الى ذلك أن هناك وضعا أكثر تفاقما : فمؤلف هذه الدراسة يتحدث عن بلاده بل والأكثر من ذلك فانه يتحدث عن أقليمه بوجه خاص . ونحن

---

(١) الحدس لايزال اسلوبا من أساليب المعرفة لايتعارض مع المنطق ، كما حاول البعض الاسهام بذلك ، ولايزال هذا الأسلوب صحيحا فى اطار أن يكون الحدس نفسه خاضعا وموازٍ ومستكملا بالمنطق.

نعرف كم من الصعب ان يتحدث الشخص عن نفسه دون أن يدع نفسه تنزلق الى نوع من الذاتية .

ومهما كان الأمر فان فن التصوير والسيكولوجيا العرقية فى مجال الادب يمثلان ، فى رأينا ، اهمية كبيرة للغاية . فالادب ، وخاصة الأدب المقارن ، والسيكولوجيا العرقية قد استفادت كل منهما أعظم استفادة . فالسيكولوجيا العرقية تجد من الناحية المنهاجية ــ بوصفها علما له أصوله وقواعده ــ فى دراسة النصوص الأدبية منهاجا تكميليا للبحث يستمد أهميته من انه يوضح النتائج التى امكن الحصول عليها بفضل مناهج البحث الاخرى بينما يجد الأدب المقارن آفاقا جديدة مفتوحة .

اما من حيث الفائدة المستقاة فان العلم ــ وهو نتاج الانسان ــ لابد وأن يعود عليه بالفائدة بحيث يعمل على تحسين ظروف معيشته . فنجد ان بلدا مثل الذى تحدثنا عنه فيمكن ان يحقق فائدة كبرى من خلال دراسات السيكولوجية العرقية . ولاشك فى أن الفائدة الرئيسية والمباشرة التى يمكن الحصول عليها من هذه الدراسات تتعلق بالمجال التربوى أساسا . اذ يمكن أن يوجه التعليم توجيها رشيدا (من حيث البرامج وكوادر التدريس وساعات الدراسة ... الخ) من خلال دراسة سمات الشخصية . ولاشك أيضا أن مشكلة نشر المدارس فى بعض مناطق الكاميرون التى تعانى من مشكلات متعددة فى هذا المجال يمكن أن تجد حلا لها بفضل تطويع مناهج التعليم على النحو الذى يجعلها تتلاءم مع عقليات سكان هذه المناطق .

ويمكن استخدام التعليم أو التربية فى العمل على تنمية صفة من الصفات التى تفتقر اليها اية جماعة من الجماعات . والهدف من هذا النمط من التعليم أو التربية هو تحقيق نوع من التوازن بين العقليات المختلفة وبالتالى تجنب الحروب التى تنشب بين القبائل أو الاجناس المختلفة والتى يكون مصدرها بصفة عامة أو أساسها نحو اختلاف العقليات . ذلك انه ما أن تتضح الاستعدادات الفكرية لدى جماعة من الجماعات حتى يمكن أن نجعلها تسهم فى توجيهها توجيها أفضل ــ استنادا الى المواقف الذهنية ــ نحو تخصص يرتبط بالمكان بصورة تساعد البناء الوطنى فى مجموعه على بلوغ الأهداف الاقتصادية المنشودة خلال فترة زمنية محددة .

تحدثنا فيما سبق عن التفاهم بين القبائل أو الأجناس المختلفة ، وكلما توسعنا فى مجال البحث والتحليل تكشفت لنا الامكانيات التى تتيحها دراسة العقليات الوطنية الافريقية . وسيتكشف لنا الامكانيات التى تتيحها دراسة العقليات الوطنية الافريقية . وسيتكشف لنا فن التصوير والسيكولوجيا العرقية فى مجال الأدب اذا ماأضفنا اليهما مناهج أخرى للبحث فى هذه المرة عن الظلال التى تشوب سمات الشخصية الوطنية والتى ستشكل بلا ادنى شك الأساس لأى حوار محتمل بين البلاد الافريقية التى تسعى جميعا الى تحقيق الوحدة الافريقية . ذلك هو الجانب الانسانى

فى الاختلاف ، ذلك أنه لابد من التعارف أولا قبــل تحقيق التفاهم المتبــادل تمهيدا للتقارب من أجل القيام بعمل مشترك .

اليس النمط العرقى ــ وهو خير ممثل لشعب من الشعوب ــ هو وحده الذى يمكن أن يساعدنا على دراسة شخصية هذا الشعب وعلى التكهن على الأقل بالسمات العامة لسلوكه المستمد من دوافعه السيكولوجية الخاصة ، هذا ان لم يكن يتيح لنــا التكهن بأعمال هذا الشعب التى تقف وراء ظروفه التاريخية وتشكل قيودا على حرية من صنعوها ؟

الكاتب : بيير تشونجى

ولد عام ١٩٤١ فى أوتيل • تلقى علومه فى مدرسة الليسيه فى ياوندى ، ثم فى جامعة مونتبلييه حيث حصل منها على الليسانس فى الآداب الكلاسيكية عام ١٩٦٦ ، كما حصل على دبلوم مدرسة المعلمين العليا فى هذه الآداب عام ١٩٦٧ • ويقوم الآن بالتدريس بمدرسة المعلمين العليا بالكمرون• ويسهم فى تحرير مجلات ثقافية فى بلاده وفى النقد الأدبى•

المترجمة : السيدة/سلوى صلاح الدين

بكالوريوس فى العلوم السياسية من جامعة القاهرة • لها خبرة سنوات عديدة فى قسم الترجمة الفرنسية بالهيئة العامة للاستعلامات •

ثبت

المقال وكاتبه	العنوان الأجنبى واسم الكاتب	العدد وتاريخه
◆ التحولات الحديثة فى الأدوار التى يقوم بها رجال التعلم بقلم : أندريه سيشينسكى	Recent Transformations in the Roles of Writers by Andrzej Sicinski	العدد : ٨١ ربيع ١٩٧٣
◆ الحقيقة بقلم : فونعيليو تريجو رزنديز	Truth by Wonfilio Trejo Resendix	العدد : ٧٩ خريف ١٩٧٢
◆ اينشتاين وابيقور بقلم : بوريس كوسنيتوف	Enstein and Epicurus by Boris Kousnetov	العدد : ٨١ ربيع ١٩٧٣
◆ الآثار العرقية والارتباط بالماضى فى العصر الحديث فى التصوير والسيكلوجيا العرقية فى مجال الأدب بقلم : بيير تشونجى	Ethnic Survivals and the Modern Shift by Pierre Tchongui	العدد : ٨٠ شتاء ١٩٧٢

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٧٣/٣٨٥





رئيس التحرير
عبد المنعم الصاوى

هيئة التحرير
د. مصطفى كمال طلبه
د. محمود الشنيطى
عثمان نويه
محمود فؤاد عمران

الإشراف الفنى
عبد السلام الشريف

العدد الرابع والعشرون

١٣ محرم ١٣٩٤

٥ فبراير ١٩٧٤

٥ شباط ١٩٧٤

محتويات العدد

نظرية السيطرة على العالم

أوغسطين كورنو A. Cournot فيلسوف اقتصادى فرنسى عاش فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر . وقد أعلن منذ ذلك الوقت نظريته فى تاريخ المدنية ؛ محاولا أن يوضح بعض الخطوط العريضة للتطور الانسانى . وقد تنبأ منذ ذلك الوقت بأن مصير النزاع على بسط النفوذ على الكرة الأرضية ، سيتوزع بين قوتين هائلتين ، هما الصين فى الشرق ، والولايات المتحدة الأمريكية فى الغرب .

فى ذلك الوقت كانت الولايات المتحدة الامريكية ؛ قد خرجت من حدود السيطرة الأوربية ونالت استقلالها منذ سنة ١٧٨٣ ، بعد ثورة استمرت قرابة عشر سنوات ، أنهكت قواها ، ودمرت مرافقها ، وأثرت على طاقاتها . وما كان أحد يستطيع أن يتوقع أن الولايات المتحدة ؛ التى انتزعت استقلالها بالثورة وبحرب ضارية ، بقادرة على أن تشارك فى بسط نفوذها على العالم الواسع ، بعد قرنين من الزمان .

فى ذلك الوقت ، كانت الثورة الروسية ؛ لا تزال سرا فى ضمير الغيب ، ولم يكن أحد يستطيع أن يتنبأ بها ، ولا بما يمكن أن تسفر عنه من تطورات ، تحدث أثرها العميق فى تاريخ المدنية .

"كورنو" وابن خلدون

ولعل ظهور كورنو في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وبذور الصراع الفكرى فى أرض التطور لا تزال ؛ تحاول أن تشق سطح الأرض ، لتظهر الى الوجود نبتا أخضر ، يبحث عن الشمس والهواء ؛ لينمو بين الأشجار · لعل ظهور هذا الفيلسوف الاقتصادى فى هذه الفترة التاريخية بالذات ، فى هذا الجو المشحون بالصراع ، الخفى حينا ، والمعلن حينا آخر ، وآراء فلاسفة الاشتراكية الأوائل لم تجد طريقها الى التنفيذ · لعل هذا كله ، وقيام ثورة أكتوبر فى روسيا فى أوائل القرن العشرين ؛ قد فوت الفرصة على الآراء التى أعلنها كورنو ؛ لتنتشر بين الناس ، فعاشت فى الظل قرابة قرن كامل ·

هذا عن أوغسطين كورنو ·

لكن يبقى أن نسترجع صفحات التاريخ ، وسنرى أننا أمام واحد من أئمة الفلاسفة الذين عنوا بدراسة التاريخ ، وتفسير ظواهر التطور ، عناية مبكرة ، سبق بها أقرانه ، وسجل بها لنفسه مكانا بارزا وهاما ؛ حتى لقد صار تأريخه للأحداث ودراساته لها مرجعا لا يجوز اهماله ، عند أية دراسة تاريخية ، تنظر الى التاريخ ؛ لا على أنه أحداث تتعاقب ،

ولكن على أنه انجاز انسانى لمراحل من التطور تتسق اتساقا منطقيا مترابطا ، بحيث يصبح كل طور من الأطوار نتيجة لسبب سبقه ، وسببا لطور آخر يلحق به .

هذا الفيلسوف هو ولى الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون . ولو رجعنا الى تاريخه فسنجده ولد فى تونس قبل عصر كورنو بأكثر من خمسة قرون ، فكورنو عاش بعد الستينات من القرن التاسع عشر ؛ بينما عاش ابن خلدون فى الفترة بين عامى ١٣٣٢ و ١٤٠٦ .

فى ذلك الوقت كانت أوربا فى بداية حركتها التاريخية ، وكانت أمريكا مجهولة لا تزال ، ثم صارت أوربا بعد ذلك مسيطرة ، استعمرت أمريكا بعد كشفها وحظيت بريطانيا العظمى بنصيب الأسد فى ذلك ولم يكن عصر النهضة ظهر بعد ؛ ولم تكن الثورة الصناعية قد برزت الى الوجود ، ولم يكن أحد يتوقع أن تظهر مبادىء جديدة ، وأفكار جديدة ، تتجه الى ما سمى بعد ذلك بالفكر الاشتراكى الذى هاله ما بين مصادر الانتاج وجمهور المستهلكين من تناقض ، يؤدى الى نشأة فكر جديد ؛ اتسم بالتحليل والدراسة ، ووضع قواعد جديدة فى علاقة المستهلكين بمصادر الانتاج .

فى عصر ابن خلدون ، كان ذلك كله مستقبلا مجهولا لا يزال . لكنه كان فى تحليل ابن خلدون للتاريخ ، افتراضا ممكنا على كل حال . ذلك أن ابن خلدون قد قرر مجموعة من الحقائق العلمية فى تحليل أحداث التاريخ .

من ذلك على سبيل المثال أن العالم أوسع من أن يحيط به علم بشرى فأبطل بهذه الحقيقة العلمية ما كان قد ساد بين الفلاسفة من أن الفلسفة تدعى العلم بكل ما هو موجود ؛ وتعتمد على الأقيسة المنطقية ، برغم أن هذه الأقيسة عقلية .

ومن ذلك أيضا نظرة ابن خلدون الى التاريخ ، ومن هذا أقام فلسفته فى التاريخ ، على تتبع الحوادث ؛ وأعادتها الى عللها وكشف قوانينها ، ليصبح التاريخ علما تحكمه القواعد المقررة والثابتة .

ومن ذلك كذلك ما قرره الفيلسوف العربى الكبير منذ فجر البحث

فى فلسفة التاريخ ، حيث وضع قواعد البحث التاريخى على أساس ارتباط الحوادث بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول ، أى أنه لو تشابهت الظروف لتشابهت تبعا لذلك الوقائع .

ومن أهم قواعد البحث التى وضعها ابن خلدون ، أننا سلمنا بأن طبائع الناس ثابتة ، كانت معرفة الحاضر معرفة صحيحة ؛ وهى وسيلتنا المأمونة الى معرفة الماضى ، والى معرفة المستقبل ، وأنه ما دام الواقع الحاضر هو مدار حكمنا ؛ وجب علينا رفض ما قد يروى لنا من أخبار عن الماضى مما نراه مستحيل الوقوع فى الحاضر .

وقد كانت نظرة ابن خلدون للتاريخ مبنية أساسا على أن علم التاريخ هو الحياة الاجتماعية وما يعرض فيها من ثقافة مادية وعقلية ، فالتاريخ يبين أعمال الناس ، وطرائق معاشهم ، ومنازعاتهم وحكوماتهم ، وصناعاتهم ، وعلومهم ، ثم يبين كيف تزدهر المدينة قليلا قليلا ، بائة من مبادىء بسيطة ، فاذا وصلت الى قمتها بدأت تأخذ فى الزوال .

وبمراجعة هذه القواعد والأسس ، وهى بعض مما خلفه الفيلسوف الكبير من تراث فكرى ضخم ومتجدد ؛ سنجد انفسنا أمام مجموعة من المبادىء هى :

١ ــ أن التاريخ علم .

٢ ــ ولأنه علم فيجب أن يحكمه ما يحكم العلم من تجريب ، يضبط قواعده ، ولا يسمح فيه بخلافات فى الاستنتاج .

٣ ــ ولأن مادة التاريخ من السعة والشمول والعمق ، فان كثيرا من حقائقه قد تكتشف بالحاسة الواعية المستنيرة، أو بالحدس الشفاف، الذى يستمد شفافيته من ممارسة بصيرة بالأحداث والقياس عليها، للوصول الى توقعات تاريخية أقرب ما تكون الى القياس العلمى الدقيق .

٤ ــ ولضبط الأحكام عن الماضى وعن المستقبل جميعا ، فان وحدة القياس يجب أن تكون هى الحاضر ، لنبعد عن أنفسنا شبهة تحكم روايات عن الماضى قد تكون خرافية ؛ وشبهة اقامة أحكام للمستقبل لا تكون دقيقة .

٥ ــ ولأن التاريخ هو البحث فى حركة المجتمع ، فلا مناص اذن من ربطه

بالمناخ والبيئة والطقس والمزاج الاقليمي ، المرتبط بالأرض ؛ وبالزمن ، وبالناس ، مع العناية بما يتخلل ذلك جميعه من حركة عقلية ومادية ، تؤدى الى نتائج ؛ مثلما كانت هى نفيها نتيجة لحركة سبقتها .

هذه المبادىء التى قررها الفيلسوف العربى الكبير ، تشير اشارات واضحة الى ضرورة أن تقوم دراسة التاريخ على أساس اتخاذ الحاضر مادة لدراسة الماضى والمستقبل جميعا ، كما تشير الى ضرورة ربط الدراسة بالناس وبالبيئة وبالمزاج النفسى وبأخلاقيات العصر .

وتطبيقا لنظرية ابن خلدون ، فى تطور المجتمعات ؛ وانتقالها من مرحلة البداوة الى المدنية الى التحضر ، ثم الى التخمة والترهل ، وكيف تؤدى المرحلة الأخيرة الى الانهيار ، وتفتح أمام الدولة فى طورها الأخير ؛ احتمالات الغزو ، أو التسلط ، أو بسط النفوذ عليها من قوة أخرى جديدة ، فان فيلسوفا آخر مثل كورنو ؛ قد يمكن أن يجد المبرر ، لانتقال النفوذ من أوربا المتخمة المترهلة ، الى الدولة الشابة الناشئة حديثة العهد بالاستقلال وقتئذ وهى أمريكا الشمالية ، التى سميت بعد حرب الاستقلال والحرب الأهلية بالولايات المتحدة الأمريكية .

أن أوربا فى ذلك الوقت كانت على مشارف السقوط ؛ كمؤثر يستطيع أن يتسلط ، بينما كانت أمريكا فى دور التكون والازدهار ، مما شجع فلاسفة التاريخ الاقتصادى ، على أن يتنبأوا بانتهاء دور أوربا ، وبداية الدور الأمريكى فى التسلط على الاقتصاد الغربى .

تماما كما قال ابن خلدون فى تطور الدول ؛ وكيف يؤدى الازدهار المفرط الى نوع من التخمة ينذر باضمحلالها ، لتفسح المجال لمجتمع جديد، فى دور النمو والقوة ، والقدرة العسكرية ؛ والعصبية الروحية ، التى تأخذ شكل الدين أو أى شكل آخر من أشكال العصبية ، لتحل محل المراكز القديمة المتحكمة .

اذن فحلول أمريكا محل أوربا فى مجال السيطرة والنفوذ ، قد تم فى الاطار العلمى الذى وضعه ابن خلدون ، قبل أن يتنبأ به كورنو منذ قرابة منتصف القرن التاسع عشر .

أما رأيه فى السيطرة الأخرى من الناحية المقابلة ؛ وهو ما توقعه كورنو من سيطرة الصين ، ممثلة فى هذا للتراث الشرقى ، على الجانب الآخر من الكرة الأرضية ، وهو الشرق فقد سبق أن أكد ابن خلدون ارتباط التاريخ بعناصر المجتمع ، ولم يدع مجالا للشك فى ارتباط الاحداث بالعناصر الاجتماعية التى تميز مجتمعا عن آخر .

معنى هذا أن سيطرة الغرب ؛ ممثلة فى الولايات المتحدة ، لا تنفى أن حكمة التوازن التاريخى ، تقضى بضرورة وجود نفوذ آخر يسيطر من خلال التطور التاريخ القائم على الحضارة الشرقية .

اختلاف المجتمعات يقضى باختلاف فى قبولها القوى التى تحكمها .

واذا كان فلاسفة الاقتصاد الذين أتوا بعد كورنو قد اتجهوا فى توقعاتهم الى تقسيم السلطة والنفوذ بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى ، فلا شك أنهم تأثروا فى هذه التوقعات ، بما أسبغته آراء كارل ماركس وانجلز على العالم من آثار اجتماعية واقتصادية .

لكنهم أغفلوا فى ذلك العناصر الاجتماعية الأساسية ؛ وهى بلا شك تقيم فروقا لا يجوز أن تهمل بين المجتمعات ، وستظل أوضح هذه الفروق، هى ما بين الشرق والغرب من فروق أساسية فى الطباع والعادات والقيم والمثل والمزاج والأخلاق ، والروحانيات التى تحكم وجدان الناس .

ولعل ما ظهر به الشرق طوال أزمنة طويلة من تطوره ، وخضوعه للنفوذ الأجنبى ؛ فى ظل الأحتلال أو الاستغلال أو التسلط أو السيطرة ، قد شجع فلاسفة التاريخ على هذا المسلك فى دراسة التاريخ .

لكن الحقيقة المؤكدة ، وهى ما وضعه ابن خلدون أساسا لدراسة التطور التاريخى قد عادت مرة أخرى ، لترجح رأى كورنو ؛ من حيث المبدأ فى أقل القليل .

على أنى لست أنكر ما توقعه كورنو ، ولست أقلل من قدرات الصين على التطور ، ولكنى أوثر أن أرجع الى المنبع الرائع الذى آثرت الرجوع اليه ، وهو الاهتداء برأى ابن خلدون فى تفسير التاريخ على أساس من دراسة الواقع .

ولا شك أن هذا الواقع يشير بما لا يقبل الشك ، أن التجربة الانسانية دلت على أن للشرق كيانا متميزا بلا جدال عن كيان الغرب ٠ وأنا هنا أقصد بالشرق المكان والزمان والكتل الانسانية الضخمة فى آسيا وأفريقيا جميعا ٠

وفى ظل هذا التميز فان التوازن المتوقع بين الكتل البشرية يجب أن يتوزع بينهما ، بصور متكافئة أو متوازية أو متصارعة فى بعض الحالات ٠

يبقى بعد ذلك أن يظل باب البحث مفتوحا لمزيد من الدراسات التاريخية ؛ حول مركز الثقل ، أو بوتقة التأثير التى يمكن أن تشع على الجانبين جميعا ٠

هل تبقى أمريكا مصدر السيطرة فى العالم الغربى ؟ والى متى ؟ أمريكا قد مرت بمراحل التطور ؛ عندما كانت دولة شابة فتية متعصبة تموج بانفعالات الحماسة والقوة فى مواجهة أوربا المتخمة المترهلة ، أخذت منها القياد ٠ لكنها مضت تقطع دور الحماسة والتعصب، الى الاستقرار ، ثم الى مدنية منتجة وقوية ، ثم الى استرخاء استمدته من الترف المسرف ٠ فهل يكون هذا بداية اضمحلال ؟ أم أنها لا تزال فى مرحلة القوة والقدرة على السيطرة وبسط النفوذ ؟ أن تجمع أوربا الحالى ويقظة شعور الأوربيين بالحدث التايخى الواقع ، قد يضع علامة استفهام كبرى أمام الفترة المتوقعة لاستمرار أمريكا فى تحكمها وبسط نفوذها ٠

لكن يبقى أن ندرس فى ضوء الواقع ، التماسا للتعرف على المستقبل من يأخذ من أمريكا القياد ، عند ما يصبح هذا الانتقال مؤكدا بفعل التاريخ ؟ هل هى أوربا بمفهومها الغربى الحالى ؟ أم الاتحاد السوفيتى ؛ وهو أيضا يمثل حضارة غربية، باستثناء النتوءات الاسيوية ، لها بالتطور التاريخى فى أوربا كلها نسب ؟

قد يكون فلاسفة الاقتصاد ، ورجال الفكر الاقتصادى أقدر منى على الاجابة عن هذا السؤال ٠

ومع هذا فانى أتوقع مرحلة من الصراع داخل الحضارة الغربية نفسها ، ينتهى الى ترجيح الجانب الذى يقود الغرب ، على مسار أحداث التاريخ ٠

وسواء تمت الغلبة للنظرية الرأسمالية ، أو للنظرية الاشتراكية داخل الحضارة الغربية ، فان الغرب سيستمر غربا بكل ما له من عناصر تاريخية ترتبط بالمكان والزمان والقيم والتقاليد جميعا ٠

وقد تكون يقظة الشرق كله ؛ سببا من أسباب حسم الخـلاف بين النظريات الغربية ؛ لتواجه القوة الغربية ، القوة النامية في الشرق ٠

يبقى الشرق نفسه ٠ من يتحمل مسئولية القيادة ، ومن أين ينبعث الاشـــعاع ؟

مع كل الاحترام للحضارة الصينية وللفكر الصينى ، يجب أن يدخل فى الاعتبار أن فى الشرق قوى جديدة لا يجوز أن تهمل ٠ الهند مثلا ، بكل ما صارت تمثله من ثقل ٠ العـالم العربى بعد يقظته الاخيرة ماردا يواجه مسئولياته ٠ آفريقيا التى صارت اليوم كيانا يتحفز فى حركة التاريخ نحو المستقبل ٠ الحضارة الاسلامية ، التى أخذت تزيح تراب الأيام عن عاتقها ٠ لمن من هذه القوى ستئول القيادة ؟

لا أحد يستطيع أن يتوقع شيئا الآن ٠ وكل ما يستطيع الفكر أن يصل اليه هو أن الشرق قد هب ، ليأخذ مكانه اللائق على خريطة الدنيا.

عبد المنعم الصاوى



منطق التقدم

بقلم : چالك بيرك
ترجمة : الدكتور عثمان أمين

المقال فى كلمات

هل تقدم الانسان ؟ سؤال يحير الألباب ٠ قطعا لقد تقدم ماديا كما تشير الدلائل جميعها بذلك ، ولكنه تخلف روحيا ٠ اذن فهل تقـدم أم تأخر ؟ ان حروبه ازدادت ضراوة ، ووسائل قتله وأدوات تدميره ازدادت فتكا ومضـاء ، ازدادت بازدياد ماديته التى جعلهـا معبوده ، وازدادت باستحواذ هواه الذى اتخذه الهه عليه ٠ فاذا وضع التقدم المادى فى كفة والتخلف الروحى فى الكفة المقابلة فأيتهما ترجح ٠ لاشك أن التقدم المادى ان لم يصحبه تقدم فى القيم يكون وبالا ، نقمة لا نعمة ٠ ويؤكد الكاتب هذه الحقيقة بقوله ان أغلب البلاد الصناعية المعتبرة متقدمة هى فى الواقع غير متقدمة ٠ انها بلا شك قوية شديدة البأس ، وهى مدينة بذلك للاندفاع المستمر للكتنولوجيا التى لا ينبغى التهوين من جوانبها المبدعة ، ولكن هذه البلاد فى رأيه بقيت منعزلة كمدخنة مصنع ، اذ لم تقترن بسرعات متجانسة

الكاتب : جاك بيرك

أستاذ تاريخ الاسلام الاجتماعي في الكوليج دى فرانس ولد عام ١٩١٠ • له نشاط محمود في شمال غرب أفريقيا وبلاد المشرق • وتتيح له بعثات اليونسكو والدعوات التى يتلقاها من الجامعات الأجنبية تكريس جزء كبير من وقته لزيارة بلاد عديدة وخاصة البلاد العربية • ومن مؤلفاته الرئيسية : عرب الأمس وعرب الغد (١٩٦٠) . المغرب بين حربين (١٩٦٢) . مصر : بين الامبريالية والثورة (١٩٦٧) ، المشرق الثانى (١٩٧٠) •

المترجم : الدكتور عثمان امين

رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة سابقا ، وعضو المجلس الأعلى للفنون والآداب • وعضو شرف الجمعية الفرنسية من أصدقاء ديكارت • له ١٦ مؤلفا في الفلسفة ، وله كثير من المترجمات والتحقيقات

في مجالات التنظيم والجنس والفن •

ويلاحظ الكاتب أن التاريخ المعاصر للغرب تغشاه متناقضات ثلاثة ، أو ظلمات ثلاث ، تتمثل أولاها التناقض بين نمو قوى الانتاج وصوره وبين خضوع هذه القوى للملكية محدودة ، وهو التناقض الذى ندد به كل من ماركس وانجلز منذ أكثر من قرن • أما التناقض الثانى فيتمثل فى الامبريالية التى يتناقض فيها نمو المراكز الصناعية مع الآثار المشوهة أو المجتاحة على سائر الكوكب الأرضى • ويتمثل التناقض الثالث فيما يسميه التقدم التكنولوجى من اخلال بالتوازن الطبيعى وما ينجم عن ذلك من تلوث خطير للمجال الحيوى برمته : مائه وهوائه ، بحاره ومحيطاته •

ويمكن أن تعزى أهم أسباب هذا التناقض اليوم فى العالم الحديث الى الاسراع فى البعد التكنولوجى على حساب الأبعاد الأخرى • ومن الواجب على هذا العالم الذى جرفه التيار التكنولوجى ، وهو أمر فى مقدوره اذا أراد جادا ، أن يسرع فى القطاعات الأخرى اسراعا مماثلا • والواقع أن قلة من الأمم والمجتمعات هى التى تصادف نجاحا فى هذا الانضباط ، وهى حين تنجح تدفع الثمن •

ويتحدث الكاتب عن المجتمعات غير الصناعية بقوله انهم لم يعودوا

ينظرون الى تخلفهم وكأنه بلاء رماهم به القدر ، اذ يرون أن سببه الحقيقى ، وهم على شيء من الحق فى ذلك ، هو افتقارهم الى التقــدم التكنولوجى ، وهو أمر تعجــل حكوماتهم بعلاجة ، حيث انه اهون وأقــل خطورة من محاولة اصـــلاح تخلف سياسى واجتماعى وثقافى • ولكن كيف يمكن لانجازات مزيفة ، كما يقول الكاتب ، أن تكون بديلا عن تنشيط الكل ؟ ان المجتمع غير الصناعى عليه التزام لابد من تنفيذه ، والا تعرض للموت ، وهو الأخذ بالتنمية الصناعية ، ولكنه يشعر شعورا قويا بأنه مهدد بفقد هويته • ومن رأى الكاتب أن المبالغة فى تقدير التكنولوجيا لبلوغ مستوى العصر هى تقليد زائد عن الحد لعصرية الآخرين ، هى ، من وجوه كثيرة ، بمثابة تنكر الانسان لنفسه •

على خلاف من قال : « ان الانســان شيء يجب تجــاوزه » أجرؤ فأقول : « ان الانسان شيء يجب الكشف عن سره » • ولكن هذا الكشف يفترض مقدما تعددا فى نظم الانسان والمجتمع والعالم • ولأن العصر الصناعى قد جهل هذا التعدد وانفلت منه فانه لا يزال يعانى ما يسمى بالمتناقضات •

ثلاثة متناقضات للعصر الصناعى :

التناقض الأول ندد به ماركس وانجلز منذ أكثر من قرن ، وهو يقابل بين نمــو قوى الانتاج وصوره وبين ما تخضع له هذه القوى من ملكية محــدودة • والتناقض الثانى هو الأحدث عهدا ـ والذى لم يسبق التعبير عنه بالقدر الكافى من الوضوح ـ هو تناقض الامبريالية ، التى نجد فيهــا ظهور مراكز للقوة الصناعية متعارضا مع الآثار المشوهة أو المجتاحة لتوسعها على ســائر الكوكب الأرضى • وهذا التناقض كسابقه لم يحل بعد حــلا كاملا • أما التناقض الذى يقــابل بين تركيزات النشاط التكنولوجى وبين بقاء التوازن الطبيعى فهو يلح على ادراج الأخبــار الجارية تحت عنوان التلوث •

وهكذا أتقن عصرنا الأمرين معا : تجربة البــلاء الجماعى ، والتنديد به • وعلى حين أن تحليل هذا البلاء لم يتقدم بخطى موازية له ، وأنه يعانى ألوانا من الضــعف مزعجة فى الحالة الثالثة بصفة خاصة ، فانه قد أوضـــح على الأقل الآن أن الالتواء الأول ـ الالتواء بين نمو الصناعة والعدالة التوزيعية بين المواطنين ـ قد أضيف اليه التواءان آخران ، أحدهما مترتب على المشاركة غير المتســاوية بين الامم فى مكاسب التنمية ومسئولياتها ، والآخر يبدو أنه يقلب الابداع الاقتصادى على نفســه بتدمير البيئة الطبيعية ، ومن شأنه أن يجعلنا نقنط من المستقبل ، لو لم يكن من طبع الانسان أن يصارع ما يقال انه قدر محتوم ، وذلــك بتحليله تحليلا أعمق ، وبتطبيق قيم جديدة •

وهكذا صار لدينا ثلاث مجموعات من التناقضات ، ترجع كلها الى ما طرأ على المجموعات الطبيعية أو الاجتماعية من عجز فى التوازن نتيجة لنمو عامل واحد نموا من طرف واحد ٠ هذا العامل ، فى الحالات الثلاث كلها ، هو التكنولوجيا ٠ والواقع أن العالم المحكوم بالتكنولوجيا قد صاغ لنفسه ، فى صورة التكنولوجيا ، فكرة عن النقدم من وجهة نظره هو ٠ ولكن هذه الفكرة تعانى من سوء السمعة ، نتيجة للشك الذى له ما يبرزه ، أو الملل أو سوء الظن ٠ فهل « التوسع غير المحدود لنور العلوم والآداب » بسبيل أن يبرر الشبهة التى آثارها فى نفس روسو ذلك العبقرى البعيد النظر ؟ الواقع أننا فى فرنسا قد شهدنا فى السنوات الأخيرة جدل هيجيل الصاعد تواجهه ، فى خشونة ، ضروب أخرى من الجدل ، بل يهجره الناس عائدين الى قراءة كتاب « زارادوشتا » ولا يعنى هذا أن المأساة الفيتشوية قد خلفت تقدم هيجيل ، أو ماصيرته اليه الماركسية ٠ انه الآن ينجرف فى التيار الذى يصيبه بالدوار ، منساقا الى الحلو من المعنى ، وهو ماقد يكون من شأنه أن يهدد الافراط فى الرخاء ٠ وصيحات الاحتجاج ضد التقدم المادى تتصاعد اليوم فى جهات عديدة من البلد الذى اعتاد أن يدعو اليه فى سذاجة دعوة قوية ٠ فهانحن أولاء نرى بروميثيوس المتحرر المحتكر قد تخلى عن ايمانه بما يملك من حماسة متأججة ٠ ان عددا من علماء هذا البلد وكثيرا من شبابه ـ وبعضا من شبابنا ـ يدعون الى التخلى عن التكنولوجيا العظمى ، أو هم يهربون من العالم الصناعى ، دون أن يعودوا لسؤال أنفسهم : لماذا صار الى ما انتهى اليه ، ودون أن يسائلوا أنفسهم ، بدلا من أن يحكموا عليه فى جملته ، أمن الخير أن يغيروه بأساليب تعيد اليه معنى ، أو تعطيه اياه ٠

وكثير من هذه التنديدات قد بولغ فى تحريكها حتى أصبحت موضع ريبة ٠ وانها لسفسطات يتعين محاربة قوتها ـ بوصفها مصدرا للاختلاط وتصيد الذرائع ـ أن تمزج هذه المجموعات ، فى محاولة للتهرب من فضيحة عدم المساواة فى المعاملة بين أمم العالم والمجتمعات والثقافات ، بمجرد حل مشكلات الطبقات فى المجتمع الصناعى مثلا ، أو ما هو شر من ذلك ، بمحاولة التهرب من كلتاهاتين المشكلتين فورا ، بحجة أن المعول عليه اليوم هو تجنب تدمير الطبيعة وتكاثر الحياة ، تكاثرا لا يعوقه عائق ٠

بيد أنه مما يبلغ مرتبة البديهيات أن البلايا متكاثرة متعاقبة ٠ فاتلاف المدن والضواحى وتسميم الماء والهواء انما تحمل ، الى أقصى غايتها ، الامكانيات الموجودة من قبل فى أول مصنع ، مع تعبئتها للجهد الانسان وتعطشها الى المواد الخام وغزوها الممكن للأسواق الاستعمارية ٠ ولكن لا يقل عن ذلك صدقا أن التحليل الاجتماعى قد يشير الى تصحيحات بمجرد اكتشافه ، فى ظل هذه الصور المتكاثرة ، للعيب الكامن نفسه ٠ وهذا يعنى ، فى رأى كاتب هذه السطور ، أننا قد فقدنا الاتصال بقواعدنا ، وأننا نقاسى من نقص ، تتزايد خطورته باستمرار ، فى العلاقة بين الأنحاء المختلفة لتفتح الانسان الجماعى ٠

بناء نموذج :

وفى التحامى ، كجميع معاصرى ، بهذه التناقضات ، من بين متناقضات أخرى أدت اليوم لا الى مجرد « أزمة تقدم » (اذا استعملنا اصطلاح المتفائلين فى العقد الرابع من هذا القرن) ولكن الى التشكيك فيها بالتنديد بها تنديدا غامضا أو خفيا ـ عنت لى فكرة ردها الى أبسط حدودها ، وذلك لفهم تعقدها فهما أفضل . ولهذا الغرض يمكن وضع نموذج هندسى لحياة أى جماعة يكون فيها نوع من التأليف ميسورا ومباشرا . ومادامت هذه العملية ، التى ترمى الى التعميم ، مؤسسة على تجربة تتناول موضوعا واحدا ، وما دام الرجل الذى يحاولها رجل اجتماع متخصصا فى الاسلام ، فقد يغتفر له أنه اختار قرية من شمال جبال الأطلس يعرفها حق المعرفة ، وهى قرية Ayt Mh, and ، أو « أولاد محمد » .

هناك ، تحت ضفائر من أوراق أشجار الجوز المكسوة بالثلج تظلل عليها سلسلة من الصخور الشامخة ، وعلى أرض قرية متصلة مكدسة وسط مروجها . ربما كان لايزال فى الامكان ، بضم ملاحظات اجتماعية ، وحوار وجودى ومعلومات تاريخية ، بعضها الى بعض ، أن نفهم تفاعل العناصر المختلفة التى تكون المجموع .

ومع أن هذا المجموع محدود ، فهو منظور من قاعدة . أى قاعدة ؟ هى أظهر مستويات علاقاته مع الطبيعة ، طبيعة قد تشابكت معها الثقافة والتاريخ من قبل ، من خلال كونها تنهض بحياة مجموعة من الناس . والخطأ الذى يقع فيه الأثنوجرافى الاستعمارى أو أى باحث اجتماعى يدرس الشعوب البدائية كان ، أو مازال ، يعتبر الطبيعة متحققة فى الخارج ، فى حين أنها كامنة فى النظم والمواقف فحسب . ومع ذلك فيبدو أن هذا كان منطلقا لتكشف الحقائق .

كثير من الملمين بأحوال البلاد العربية قد شاهدوا شجر الدوم . والدوم نوع من النخيل يسميه علماء النبات chamaerops humilis ، ويسمى « النخيل » فى المغرب . وأغصانها منبثقة من مركز ، بدلا من أن تكون أوراقها التى على هيئة الرماح مصففة على جانبى محور كما هو المعتاد فى أشجار النخيل . ويمكن أن نعتبر هذا النبات رمزا لانفتاح المجتمعات الانسانية من قاعدة . غير أن هذا المجاز لا يمنعنا من أن نعاود السؤال : « أى قاعدة ؟ » . ان أقرب مستوى للعلاقات بين الثقافة والطبيعة هو عدم تميز بعيد الفور يسبق بالضرورة كل تفاضل ، أو على نحو أقل وضوحا « بماذا تبدأ ؟ » . فلندع الاصطلاح بغموضه الآساسى . انه يثير بالنسبة للأنثربولوجى كما يثير بالنسبة للفيلسوف وعالم النفس مشكلة لن أحاول حلها .

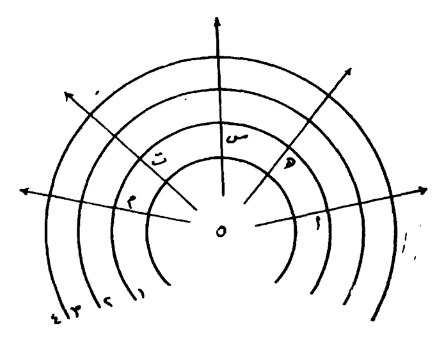
ومع ذلك فنستطيع أن نرى من هذا البناء ما يكفى لأن نلاحظ أنه مشع ويمكن أن يكون بلا حدود . وكلما تقدم اشعاع الحياة الجماعية أو انفتاحها ـ نظرا لأن المجموع يتقدم فى التاريخ ويصير أكثر تعقدا ـ فان التخالف فى طرائق نشاطه

يصير أكثر وضوحا . ويمكن اثبات هذا بالاستقصاء الذى قمنا به . ولما كان فى وسعنا اعادة بنائها فى المرحلة التى سبقت ما مر بها من أحداث فان الجماعة الصغيرة كانت من قبل متعددة الأبعاد ، سواء كانت « أساليب » أو « قطاعات » أو وبالأحرى « أبعادا » ، فلا أهمية للفظ فى ذاته ، وانما التعدد هو الذى يهم . وقد سرى ذلك فى التكنولوجيا والتنظيمات وفى المقدسات وعلم الجمال وفى مجالات الترفيه ، كما سرى فى أشياء أخرى كثيرة . هذا الخليط غير المتجانس ضم ما ينشأ عن المستوى المحلى (الطقوس الزراعية ، خصوصيات الكلام) ، وما يأتى من كيانات أكبر ، (ثقافة « بربرية » أو « مغربية ») ، بل كيانات عالمية (الاسلام) ، ولكنه كان خليطا مرتبا وفيه نظم عدم التجانس ، وفيه ترددت أصداء الاختلاف من أسلوب الى آخر ، وفيه غلبت سمة على أخرى . وفى الحالة التى نحن بصددها تغلب سمة حياة جماعية ملتحمة التحاما وثيقا ، ومع ذلك تظل على بعد منها من خلال الحرب والمغامرة والاغتراب وشعر الأغانى .

لقد قلت اعادة بناء ، بل اعادة بناء كان قد تأخر به الزمن وقت استنتاجه . ذلك أنه بملاحظة ، هذه الجماعة يمكن أن نميز فى استمرارها مراحل تؤثر فى كل من المجموع وفى كل بعد من أبعاده على استقلال . والرسم المشع قد رتبته على نحو يتحد فيه المركز ، اذا صح هذا التعبير . وفى أسفل مستوياته ، وهو افتراضى الى حد كبير ، وضعت فى أعلاه : (١) مرحلة استعمارية ، تجرى فيها بعض التنميات ، ثم ركزت على اتخاذ موقف أو على الانسحاب . والقوم (نتيجة لانشاء « المكاتب العربية » (*) وازدياد التجارة والنقل وبداية هجرة العمال) قد تأثروا بالاتصالات بالعالم الخارجى ، بل بالبلاد الأجنبية ، تلك الاتصالات التى أصبحت أكثر ضرورة من ذى قبل . وهم يحاولون تحقيق أمرين معا : الافادة من هذه العوامل الجديدة وحماية نفسهم منها (٢) ومرحلة قومية ، تزداد فيها سرعة الحركة ، وتعطى الأولوية هذه المرة لعوامل التربية والتجديد ، نسجت على غرار أسلوب مركزى ، وتثير بعض ردود الفعل والتحفظات . (٣) ولكن الدعايات الواسعة (الايديولوجية والاقتصادية والعاطفية) توسع المجال ، وتعرقل النظام ، وتوقعه فى الخطر ، وتزعزعه ، وتعيد تشكيله ، وتثرى مجال السلوك ، وتفتح آفاقا جديدة .

فاذا أخذنا فى الاعتبار أن هذه المراحل التاريخية تطابق مستويات للشخص ، وأنها تنعكس فى صورة ظلال وتنوعات تناسب الظروف العارضة ، وفى نماذج من السلوك ، أكثر من انعكاسها فى طبقات متميزة فى وضوح ، تكونت لدينا فكرة عن مركب يعسر أن نضع يدنا عليه ، ويتيح لنا مع ذلك ، من حين الى آخر ، ضروبا من الاطراد المتعاقبة أو الحادثة فى آن واحد . وضروب الاطراد هذه هى التى سيحاول النموذج أن يبينها على نحو مبالغ فيه .

(*) الاسم الذى أطلق فى بداية فتح الجزائر ولكنه انتشر حينئذ فى ربوع شمال غرب افريقيا ، ممتدا الى أجهزة الادارة الاستعمارية المشرفة على القبائل .



الأبعاد : م = مورفولوجى ، ت = تكنولوجى ، س = مقدس ، هـ = جمالى ،
ا = ترفيهى ، ... إلخ صفر = «المستوى الأدنى» ؛ ١، ٢، ٣، ٤ .. إلخ
= المراحل المتعاقبة .

الأبعاد : م = مورفولوجى ، ت = تكنولوجى ، س = مقدس ، هـ = جما ،
ا = ترفيهى ، ... الخ صفر = «المستوى الادنى» ؛ ١، ٢، ٣، ٤ ... الخ
= المراحل المتعاقبة .

التطبيقات الاولى :

هذا البناء ، مهما يكن فيه من تبسيط ، يظهر لنا سمة من سمات كل ممارسة للحياة فى المجتمع . وأن يعيش الانسان فى مجتمع معناه أن يتفتح فى عدة أبعاد . وتقوم بين هذه الابعاد علاقة تطابق وتبادل وتحول مشترك على ما أعتقد . والروابط الرأسية التى تربط القاعدة بالسطح التجريبى الملحوظ والمشهود فى «الحياة اليومية الجارية» (اذا استعملنا تعبير هنرى ليفيفر Henri Lefebure تنضاف اليها علاقات أفقية بين جميع الابعاد ، حتى بين كل مرحلة لكل منها وبين جميع المراحل الاخرى .

وربما ساعد الشكل على الاجابة عن بعض المشـــكلات النظرية . أولا : التى ولدت كثيرا من الجدل ــ ألا وهى مشكلة الخصوصية . وهى فكرة لعينة ولا مفر منها ! وأغلب الناس يعتبرون أن خصوصية مجتمع ما قوامها الحفاظ على الحالة التى انتقل بها هذا المجتمع من الماضى الى ماهو عليه ــ وهــكذا ، فانه يرجــع خطوة فخطوة الى مايسمى الاصول أو المبادىء . وهذا التفسير اما ساذج أو خداع ! وكاتب هذا المقال يرى الخصوصية ، فى العلاقة الخــاصة بمجتمع أو آخر ، بين قاعــدته وسطحه التجريبى وبين تفاعل أبعاده . وتختلف المجتمعات فى تأكيدها لهــذه العــلاقة .

وأغلبها تبرز علاقة على حساب الصلات الاخرى • أو ليست هـــذه هي الحـال فى مجتمعاتنا الصناعية ؟ ومن الواضح أنها تؤكد اهتمامها بالتكنولوجيا ومشتقاتها ، فى حين نستطيع أن نتخيل أن الهند البراهمية جعلت الغلبة للمقدس ، وغلبت اليونان القديمة بعدا جماليا أو بعد لعب أو بعدا ذا طابع تأملى فيما يتعلق بالذات •

ولكن اذا كانت الخصوصية علاقة فان هذه العلاقة تكون حتما قابلة للانتقال• فان العلاقة تعتمد على النسق الذى يشكل اطـارها أكثر من اعتمـادها على المضامين التى تملأها ، ان صح هذا القول • والتطور بالنسبة لمجتمع ما ــ التطور مع بقائه هو نفسه ــ ليس هو تحطيم هذه العلاقة ذات الحـــدود الثلاثة ، بل هو نقلها الى مستوى آخر مع ملئها بالوقائع التى تصدر من مجال آخر •

ولا بد أن يقال أن هذه النقلة ــ وهى بسيطة من حيث النظر المجرد ، لأنها انما تنطبق على التمييز المنطقى بين الصورة ومحتوياتها ــ لا تتم دون احداث بعض الضرر• وما كان المنطق واضحا فى الحياة وضوحه على الورق فى رسم هندسى • وهذا أصدق ما يكون ، لأن الصور والمحتويات ــ وهى حدود نسبية بعضها الى بعض ــ انما تصح من خلال تبادلها ، ويمكن ، فى الواقع ، أن تعكس • فالشعور بالهوية لا يدور على نسق بقدر ما يدور على علاقات رمزية أو واقعية أو عاطفية ، تغيرها النقلة لا محالة • وأخيرا فان النقلة لا يمكن أن تحدث دون أن تؤثر فى تفاعل الابعـــاد • وفى أحسن الفروض ، لا يعدو التــحريف أن يكون مؤقتـــا ، وسيتولد عنه ضروب جديدة من التوازن أو الانضباط • وهكذا فان جميع حركات العالم الحديث تأتى من الاسراع فى أحد الابعاد المفضلة ، ألا وهو البعد التكنولوجى • ومن الناحية النظرية ، يكون فى مقدورها ، ويجب عليها ، أن تجد انضباطها فى اسراع القطاعات الاخرى اسراعا مماثلا • والواقع أن قليلا من الامم أو المجتمعات أو الثقافات تنجح فى هذا ، وهى حين تنجح تدفع الثمن •

أمثلة ثلاثة من تبادل كيفيات التحول •

فلنعد الى نقطة لمسناها لمسا خفيفا • ان الكيفيات المختلفة لهوية جماعية تتبادل بعضها مع بعض ، كما لاحظنا من قبل • وهكذا يمكن أن يتم التبادل بين التكنولوجى والمورفولوجى والمقدس والجمالى الخ • ومن المسلم به أن من الصـــعب أن نفهم أن جماعة ما يمكن أن تكون هذه أو تلك ، على التعاقب أو فى وقت واحد • ولكن هل يمكن أن يكون أكثر معقولية أن نقول ان هذه تنتج تلك ؟ وأن نقول مثلا انالاقتصاد، وهو ما يسمى بنية تحتانية ، يولد الاعتقاد أو الفن أو التحليل ، وهى ماتسمى بنيات فوقانية أو خطرات تأملية ؟ ان رد المعلومات الى عللها له بالطبع مكان مشروع فى أى تحليل • ولكن تغيرات الهوية واختلافاتها شىء واقعى • فلماذا يكون أقل علمية أن نأخذ الواقعة مأخذ الجد من أول الأمر ؟

وانما بدأت ثروتها من الهايدروكاربونات تتدفق من الصحارى فى خلال العقد السادس من هذا القرن • وهذه الثروة الداخلية خلفت وراءها ــ على الاقل من جهة

ما يتعلق بالآمال ــ جميع الانواع الاخرى من الثروة التى كانت قد نميت فى الازمنة الاستعمارية • ولنتخيل مزرعة من الكروم وبئرا من آبار البترول • البيبيدلوجيا من جهة ، والجيولوجيا من الجهة الاخرى ، السطح والعمق : هناك ثغرة عمـــودية بين الاثنتين • فهل كان من قبيل المصادفة أنه فى حقبة واحـدة وفى بلاد بعينها صارت المطالب السياسية اذ ذاك شيئا أساسيا ؟ لقد تغـيرت فى المرحلة وفى الدرجة وفى الكيف • حينئذ تقرر التصـــميم فيمـــا يبدو على الكفاح من أجل التحـــرر • فمن المناقشة السياسية المشربة بالمثل البرلمانية والمطالب السياسية انتقل الى طراز آخر من العمل ــ الثورى اذا صح هذا القول ــ وفى مجال آخر مختلف عن هذا المجال تمام الاختلاف ، هو مجال التعبير ، وجدنا فى الفترة نفسها من الزمان اسراعا فى خطوات السير • وكاتب ياسين لا يقارن بجميع من سبقوه فى الادب الناطق بالفرنسية فى الجزائر ، كما لا تقارن ثروة الهيدروكاربونات بثروة الاعناب ، وكما لا يقارن ظهور نشاط العصابات بالجدل داخل البورجوازية المحلية أو باعداد جداول الانتخابات •

فهل يعنى هذا أن هناك علاقة سببية بين هذه المجالات الثلاثة للحقيقة الواقعة: التعبير الادبى ، والمطـــالب الســـياسية ، والتنمية الصناعية ؟ قد يكون من قبيل السفسطة البحث عن علاقة كهذه ، بل والعثور عليها • ولكن ، على عكس ذلك ، أو لايعدو الارتباط بين هذه المجالات الثلاثة فى الجزائر أن يكون مجازيا ؟ أم أنه يكشف عن شيء واقعى : نهاية الغشاوة التى تعمى عن رؤية الممكن ، والارتفاع الى مستوى التجربة الواعية للحقائق الواقعة والتى كانت دفينة حتى الآن ؟ هناك صفة سياسية وصفة فنية أو أدبية وصفة صناعية : من ذا الذى يمـكن أن يخطىء فى أن يرى أن الشعب ، وقد وجد نفسه ثانيا ، كان يستثمر نفسه فى كل واحدة من هذه الثلاث؟ هذا الالتقاء ، الذى كثر الارهاص به ، كان على وجـــه التحديد هو الذى تحطم عليه النظام الاستـــعمارى : عراك خلفى فى السياسة ، «خطة قسطنطين» فى الاقتصاد ، والتماس الغريب ونزعة اقليمية فى الادب • هذه العلامة ، من بين علامات أخرى ، بشرت بتمكك نظام •

ولكن دعنا ننظر الى ثورة أخرى ربما كانت أسهل فهما ، لأنها تنتمى برمتها الى الماضى : الحركة المهدية فى أعالى وادى النيل ، التى بدأت فى العقد الثامن من القرن التاسع عشر ، ودامت حتى سحقها كيتشنر عام ١٨٩٨ • ونحن نعرف اليوم معرفة جيدة العلاقات بين الألف سنة (التى سيحكم فيهـــا المسيح على الارض ، كما يعتقد البعض) وبين بعض صور أو مراحل المقاومة السياسية • ان هوية جماعية مجروحة ــ كما كانت ، فى ذلك الوقت ، حالة شعوب أعالى النيـــل التى تتكلم العربية ــ معبأة بالموضوعات الألفية ، وتجد فردا ذا أهمية يتجسد فيه المرارة والانتقام • حقيقة أنه يمكن أن يقدم «تفسير» آخر • ان الجاقاليين من سكان أعالى النيل ــ وبصفة خاصة منذ الثلث الثانى من القرن ــ قد قاسوا وأفادوا من اتصالاتهم بمصر • وآثار هذا التثقيف ، التجريد من التثقيف عملت عملها ، الذى جعل من هؤلاء الناس المقيمين على ضفاف النيل طبقةمغامرة ، وبصفة خاصة معدة تمام الاعداد للتغلغل الاقتصادى فى أفريقيا •

وكانت ثروات افريقيا من المطاط والتبر والعاج وأخيرا ، وفوق هذا كله ، الرقيق ، وهذا أمر لا بد من التسليم به • ومن ثم فان الاتهـام الذى كان كثـيرا ما يوجه الى المهدية من خصومها ، وهو أن حركتها كانت مجرد تمرد من كبـار التجار العرب والمستعربين ضد التغلغل الاوربى ودعوته المنافقة لالغاء الرق • وقصة التاجر الكبير، الزبير ، الذى اكتشف وفتح بحر الغزال ودارفور ، توضح هذه الدينامية المتنافسة.

ولكن هل يتعين أن نعـارض التفسـير الاقتصـادى الاجتـماعى بالتفسير الايديولوجى ، أو أن نعتبر أنهما صحيحان على التعاقب فقط ، وأنهما صحيحان معا ؟ وفى النهاية أليس من الأصح اقتصاديا التسليم بأن المجتمع السودانى الشمالى قد أخذ هذين المظهرين كليهما واحدا بعد الآخر ، وفى آن واحد ؟ وأخيرا فمادام كل هذا قد توافق حصوله فى شخصية جذابة فقد أضفى ، ابان فترة من تاريخ النيل ، قوة استطاعت ، حين حولت نفسها بدورها ، الى قدرة على التنظيم السـياسى والفاعلية العسكرية ، أن ترغم جميع امبرياليات ذلك الوقت ، دون استثناء على الانحصار ـ فى الشمال والجنوب والغرب ـ زهاء خمسة عشر عاما •

ولكن لنعد الى أوربا ، بل الى البلد المختار لما يسمى الاشتراكية العلمية • فى وقت مشروع السنوات الخمس الاول ، البياتيليكتا ، الذى بدا اذ ذاك حلما ثوريا ، أخذت مجموعة كاملة من الأدب الرومانتيكى والليريكى تغنى حماسـة الجماهير التى آزرته • أفينبغى أن لا نرى فى هذا شيئا أكثر من دعاية منسقة ؟ اذا فعلنا هذا هونا من شأن هذا التوافق الزمنى • التجديد الاقتصادى وديناميات شعب عظيم والاثبات السياسى للذات ـ الذى بلغ تلك الدرجة الرفيعة من الرمزية ـ هل كل هذه الاشياء غير مرتبطة بعضها ببعض ، أم هى «مسببة» بعضها ببعض ، أم بدلت نفسها بعضها ببعض ، فى هذه القوة المشتركة التى تتسم بها اللحظات التاريخية العظيمة ؟

والافتراض الثالث هو أن نأخذ مأخذ الجد هوية جماعية والتوافق الزمنى لأغلب مظاهرها المختلفة ، وبعبارة أخرى ، على وجه التحديد ، ما يكون محسوسا من الداخل وملاحظا من الخارج •

تبادل كيفيات التحول والرموز الجماعية

ولكن عقولنا ، المحكومة بالفاعلية الميكانيكية ، قد تعودت أن تحاول العثور على رابطة سببية فى كل علاقة متبادلة • غير أن هذا البحث تعارضه صعوبات ذات طبيعة فلسفية سبق أن لاحظها اميل مايرسون ـ وسأدعها جانبا ـ وتعارضها شهادة من حاضرنا ، سأوليها أهمية أكبر • لأنه سوف يكون من الصعب جدا أن نفسر فى صيغ حتمية الانهيار الحـديث للامبراطوريات الاستعمارية فى مواجهة الموجة العـاتية للقوميات الافريقية والآسـيوية التى عبأتها الرموز الجماعية ، ألا وهى : البلد الأم والثورة والحرية • فهل لنا أن نقول ان هذه الرموز قد «عكست» تغـيرات اجتماعية اقتصادية عميقة ؟ اذا فعلنا ذلك فمعناه أن ندفع ثمنا غاليا لولائنا للوضعية من جراء

رمز الانعكاس ·

وعندى أن خاصية مجتمع ما تكمن فى العلاقة بين قاعدته وتجربته وبين تفاعل أبعاده المختلفة فيما بينها · هذه الصلة تأتى بصورة أوضح من علم المعانى الجماعى ومن علم العلامات أكثر مما تأتى من ارتباط ســببى · وذلك أولا لأن كل شىء فى الجماعة لا بد من التعبير عنه فى اللغة ، اللغة الصوتية واللغات التى ليست صوتية· أمن الممكن أن نتصور صورة حياة جماعة لا يكون لأنماطها وسلوكها وأنظمتها ، من أجل العمل الجماعى ، ما لكل لغة رمزية من قوة التعبير والاتصال والانفصال ؟ ولكننى لا أقصد باللغة الرمزية المرادف المجرد والممكن التناول الذى يراه فيهــا الرياضيون ومن تبعهم فيه من الفيزيائيين والبيولوجيين ومن اليهم · كمــا أننى لا أقصد بها المعنى المستعمل فى ممارستنا اليومية : الكلام الاجتماعى المطابق للتعبير عما يمثله أو يختطه · وفى الرمز الجماعى قدر أكبر ممــا فى التظــاهر أو التنبيه ؛ فيه تعبئة وصورة ·

وفى هذه الحالة تأتى الصورة من بعيد · وأعتقد أنها فى أغلب الأحيــان ترتفع من القاعدة ، بعبارة أخرى من الأعماق المعروضة فى التجربة ، لتغذى التجربة وتتغذى عليها · أتعبئة ؟ كيف ؟ من خلال تسوية مورفولوجية غير مضبوطة · هــذا الرمز الجماعى الذى يعارض نفسه بأى معادل استدلالى يتضمن مطابقة المعنى للفظ هو الشىء الذى يعتد به فى عدم التناسب بين «اللفظ والمعنى» ، بمعنى أن التأثير الذى يحدثه لا يقاس بأداته · وهنا يكون عدم التناسق هو ما يعتد به · والرمز يركز القوى فى المجال الاجتماعى ليبسطها من جديد · فى التحليل الاخير يكون عكس الرمز الرياضى ردا أو تحويلا مجردا · انه انكماش فى صورة · وهو مدين بقــوته الى ما يدعه بقدر ما هو مدين به الى ما يأخذه · هو تفاعل بين الامتلاء والفراغ ، وهو دينامية تستجمع قوتها قبل أن تقفز ، والرمز ــ رمز الامة مثلا أو الثورة ــ يسمح لقــوم أن يسلكوا طرقا جانبية ، وأن يعملوا أحيانا بدون وسائل · وعلى أى حال يسمح لهم بأن يجدوا بدائل للمزايا التى يقدمها الحديث الاجتماعى والارتباطات البراجماتية · وفى ابان الحرب الجزائرية ظن فرانتس فانون أنه استطاع أن يناقض انجلز فى هذه النقطة·

وربما اتضح لنا الآن أن حيــاة مجتمع ما ، حين نعمل بواسطة رموز جماعية توضح قاعدة وتفاعلا بين الأبعاد ومفاصل رأسية وسطح تجربه ، يمكن أن نجعل من نفسها ــ على التعاقب ، أو فى وقت واحد ــ تكنولوجيا وتنظيما وطقوسية الخ · ، بدلا من أن يكون لها بعد أو آخر من أبعادها «مسببا» عن واحد من سائرها · ينتج أن أى التواء فى تنمية مختلف أساليب الانفتاح الجمــاعى يزعزع تطابقاتها ويضعف تبادلاتها ويسبب فقدان قيمة وضياع طاقة ·

نقد النموذج الأول

سنرى أن امكانيات تطبيق النمــوذج ، بل حتى ايحــاءاته النظرية ، ليست مقصورة على مجرد الرسم · ومع ذلك فهو محل اعتراضات جدية · فهــو أولا رسم

تقريبي • وما يكسبه في البساطة يفقده في الظلال • وقد كان هذا أمرا لا مفر منه • ولكن اذا كان الامر كذلك أفلا تتاخم بعض تبسيطاته حدود السخف ؟

وهذا النموذج حين ينتشر أفقيا في أبعـاد مختلفة ـ التكنولوجي والمورفولوجي والطقوسي والترفيهي والجمالي الخ ـ فان قائمته تقتصر على مجرد اعادة انتاج التقسيم المعمول به في كتب علم الاجتماع المدرسية • ولكن هذه العناوين ليس لها غير قيمة عملية محدودة بالنسبة لهؤلاء الذين يعتبرون ، مثل كاتب هذا المقـال ، أن تماسك الأبعاد والأساليب أو القطاعات مرجعه الى اوضاعها في تفاعل متبادل من التأثيرات •

وفضلا عن ذلك فان مثل هذه الاحصـــاءات قابلة للانخراط في القطعية التى تحاول أن ترد «الطبيعة الانسانية» الى صف من الفئات • ومن الأفضل أن نعتبر أن تعدد الأبعاد لدى الانسان الاجتماعي متنوع وغير محدود • واذا كان لنا أن نعرفه تعين علينا أن نخوض في ضرب من الاستدلال التصنيفي الدقيق • وحتى لو فعلنا ذلك فان هذا الاستدلال يزودنا بقوائم مختلفة تبعا للأقـــوام والمراحل التى نحن بصددها • وأعتقد أن هذه المهمة لم يقم بها أحد • لا أهمية لهذا الامر • ولا بد لنا أن نكرر أن مايعتد به انما هو الانفتاح من قاعدة تكون حاضرة دائما ••

قوسان في صورة حوار

« حاضرة دائما ؟ لقد أصبحت مشغولا كل الانشغال بحـكاية « أولاد محمد » هذه • أنت تحصر نفسك في النظرة التجريبية بحجة الملاحظة العينية وتوخي الوقائع الخ • ولكن لا يوجد علم يعالج ما هو مخبوء » •

« ربما • ولكن ألست تخلط بين « العلمية » ، كما تصوغها ، وبين الرد ؟ هذه التجربة الجماعية ، التى تسلم بأن على السوسيولوجي أن يضعها موضع الاعتبار ، هي فوق كل شيء لا رد ، بل سلب الرد ، لأنها تجمع وتعبيء ما وراءها وما تحتها » •

« واذن فأنت تنزلق في الفينومونولوجيا الخالصة ؟ »

كلا ، لأن ذلك التفاعل المتبادل بين الأبعاد ، الذى أعده مهمـا جدا ، كمـا تعلم ، ليس ظاهرة ، بل هو بنيان • وسوف يظل مستحيلا ـ وغير مفهوم ، أيضا ـ بدون الرجوع الى القاعدة ••

« دائما هذا التحيز الى النظرة الطبيعية ! »

« نعم ، أفضل من التحيز الى النظرة الميتافيزيقية أو الرياضيه أو الجزيئية او اى تحيز آخر • ولكن ليس هذا من حقى • الا أننى أسلم لك •• »

« تسلم بماذا ؟ »

« أن هذه الطبيعة ما كانت قط طبيعة بدائية • فالتكنولوجيا بصـفة خاصة ـ دون أن نتحدث عما عداها ـ ما زالت تجعلها معقـدة وماضية بهـــا الى أبعد • اننا

لا نتعامل مع الطبيعة مطلقا ، قد يكون أو لا يكون منتميا الى الطبيعة • ولكن لنعترف، انه لن يعود « طبيعيا » أبدا •

نقد النموذج الاول (بقية)

وهكذا نمضى الى اعتراض جديد • أن نعلن تبادل الابعاد الذى يشـــمل عدة حدود معناه أننا نتجاهل صـــدارة العنصر التكنولوجى ، الذى أيده الغرب نفسه ، والذى حمل الآخرين على أن يؤيدوه • الانســان جعل التكنولوجيا على غراره هو • والتكنولوجيا ردت التحية • ونحن الآن أكثر من نصف منتجات وكائنات تكنولوجية، ونستطيع أن ننقذ أنفسنا من الخضوع الاعمى – وهو خضوع مضاد للتكنولوجيا ، على ما رأينا – بتنشيط تفاعل متبادل بين الابعاد داخل أنفسنا • ولـــكن هل هذه رغبة أو ملاحظة ؟ ان تقنية الصناعة قد نوعت دراسة البيئة في المجتمعات البشرية ، ونمت وقننت ، فى الوقت نفسه ، الفوائد التى تجنيها منهـــا • ومن الواضح أنها لم تكن تعجز عن تعديل «قاعدتها» • وتقدمها غير المحدود فى الظاهر يعطى بقية الكيان الجماعى دفعة ترغم هذه البقية على الاسراع أيضا ، أو على أن تلقى بنفسها الى الأمام، لتتجنب الانزلاق الى الاضمحلال • وما هو أكثر من ذلك هو أنها تخـلق الحاجة الى لغة العلم أو تكملها • وعلى هذا النحو تستلزم التحليل لأوجه القصور فيها •

وما سأنازع فيه ليس هو قوتها ، ولا حتى ظهور آفاق تفتحها هى على التفاؤل، بل ما أنازع فيه هو التطبيقات المتطرفة التى اتخذت منها • وبالاضــافة الى ما تقدم لا بد لى أن أكرر أن الامر المهم هنا ليس مناظرة تتعلق بالماهية ، وهو ما قد ينزلق الى مجال الجدال الفلسفى • فما يعتد به هنا ملاحظة فروق الدرجة فى التنمية ، وهى أكثر اقناعا من جهة قصورها والكوارث التى تنشأ عنها ، أكثر من اقناعها من جهة ممارستها الفعلية • فالمهم هو العثور على مجموعة من الطبقات بين قاعدة وبين تجربة جماعية • غير أن ما رأيته أول الامر تعاقبا تاريخيا – متابعا مثلا بسيطا جدا – يمكن أن ينبثق تماما ، لا من الدوام ، وانما من أنماط أخرى من التقـدم ، والحـــق أننا لا نجازف اذا قلنا انه : ينبثق من أنماط أخرى من الربط •

عدم مناسبة نقل
مجمـــوعات زمنية

ان النموذج الاول قد ميز بين طبقات أو مراحل : توافق تاريخى محكوم اجمالا بتعاقب عهود ماقبل الاستعمار والاستعمار وما بعد الاستعمار ، فى القرية نفسها • والآن مع أن هذا التعاقب يمكن تقفيه اجمالا ، فى استمرار Ayt Mh, and ومع أنه يؤثر فى تقدم بعض الاساليب – التكنولوجى بصفة خاصة ، الذى عانى فى مئة وخمسين سنة مضت اسراعا نسبيا – فكيف يتسنى لنـا أن نتقفى هـذا التقدم نفسه فى مجالات أكثر دقة كالتنظيم أو الاعتقاد أو الفن ؟

مثــال مستمد من
الشعر الكورالى (الترنيمى) عند الشيلوه

ولننظر فى الفن الكورالى والكوريوجرافى فى Ayt Mh, and عندما بدأت ملاحظته ، كان قد فقد أهميته الجماعية • وفى ظل الجماعة لم يعد شـيئا أكثر من ممارسة جماعية ، ومجرد استرواح من الكبت الذىسببته الضغوط القديمة والجديدة، وتعويضا عن حياة محصورة ، وفرصة تسامح لقرض شعر هجائى على النظام القائم، وهروبا يحن الى الوطن ، ولجوءا الى حوار الجنسين بالقدر الذى يهيىء فيه هذا الحوار العزاء عن ظروف غير سعيدة • وزيادة على ذلك فان هذا الفن أخذ يغلب عليه طابع العيد الاجبارى• وكوكبة راقصيه الذين يحملون على أكتافهم ذخيرة البارود taskiuin – ويالهم من متخصصين فى الحرب ! – صارت لازمة لـــكل الزيارات الرسمية • وهكذا صار الراقصون محترفين ومتورطين • وقد كانت هنـــالك طبعا أوقات كان الناس فيها يرقصون فيما بينهم ، أو أصـــبحت فرقة المغنين ، على مرأى من أحد الموظفين أو من «زعيم وطنى» ، تسخر من هذا الزعيم أو من نفســها • ولكن أى فن ليس مزدوجا ؟ لقد كان القوم يرون أنفسهم ويصغون الى أنفســـهم مرة أخرى فى الفرقة الوثابة التى كان ينضم اليها فى حماسة الجندى بزيه الرســـمى فى أجازة وعامل المنجم سابقا وكاتب البريد العائد من الشاطىء •

ومنذ عهد الاستقلال – مع زيادة فى الاتجاه الى مركزية أتت بها الدولة والحزب وارتفاع فى نسبة الهجرة – فان فن الشلوه يبدو أقل شـبها بالتعبير عن استقلال حقيقى أو مفترض منه بالتعبـــير عن أصالة سطحية • وقد أدت ســـياسة تشجيع السياحة الى زيادة الاهتمام بالفولكلور ، والى تناقص الاهتمام بالممارسة الجماعية ، وكان لهذا الاهتمام آثار ايجابية وسلبية معا • لقد عملت تســجيلات فونوغرافية ، وظهرت الفرق فى المدينة ، وأخذ صوت الراديو ينتشر معيـدا الى ســـكان الجبل اسهامهم فى الترفيه عن ســـكان الســـهل • وهو أمر يحتمل أن يؤدى الى ظاهرة المشاركة الوطنية ، بل أيضا الى تحفظات ، بل الى مقاومة غير مباشرة •

فهل هناك – كما قد يتوقعه عالم جمال من أصحاب النظرة الطبيعية – هبوط مطابق فى الكيف والصدق ؟ فيما أعلم لا يوجد من يستطيع الاجابة على أسئلة كهذا السؤال ، أو كالاسئلة التالية : هل الصور الجديدة من الغناء أو الموسيقى بسبيلها الى أن تعوضنا عن هذا التغيير التدريجى فى الدور ؟ هل يحـــاول بعض الناس أن ينقلوا روح الجماعة القديم الى نزعة التجديد فى شمال افريقيا ؟ ومع ذلك فان شيئا واحدا يمكن أن نسجله : أن مثقفى المدينة لا ينقصهم الاحساس بهـذا المصير • فهم اذ كانوا تواقين الى استكشاف ثقافتهم الاساسية من جديد فى وسط نزعات العالمية فقد أخذوا صاجات عشيرة الجنـــاوا(١) ودريكات(٢) لاعبى الدف ، وصورا أخرى يودون ادخالها فى صورة أخرى من الفن الدرامى • وفى رسوم الرقص عند الشيلوه

---

(١) حرفيا « غبنبون » طوائف فى شمال افريقيا من الراقصين المتجولين من الطراز الهزلى الأفريقى •
(٢) آلة موسيقية صاربة مكونة من جلد مشدود على اناء من الخزف •

نجدهم يقدرون امكانيات الايماءات والحوادث ، فهل سيتاح لهـذا الالهام الذي هو فردي ولكنه موجه الى الجماهير ، ودولي في أساليبه ولكنه ممعن في نوعيته ، أن يحيي مامات من قيم لا زمانية وتاريخية لهـذا الفن ، فن رسم الرقص ، وأن يفتحهـا على دورة جديدة ؟

أم أن التدهور الحالي المسرع لهذه الاشكال هو بسبيل انتاج مبادرات تعويضية؟ فمن قرية الشيلوه في الجهة المقابلة لجبال الأطلس قد أتى شـاعر يتكلم الفرنسية ، لغته متفجرة . ومن قرية أخرى مصور أو مؤلف درامي . ولكن الاشتقاقات والبدائل تستطيع المضي الى أبعد من هذا ، بل انهـا تصـل الى حد التجـديد الاقتصادي والايديولوجي . انظر الى أصحاب الصناعات الجدد في الدار البيضاء . فتحت أي تقسيم جديد يندرج التغيير الكامن في ممـارسة الجماعة التي بدأت تأخذ مكانها ، لا بين نماذج التعبير فحسب ، بل بين أنماط الوجود والنشـاط ؟ ولـكن ما دامت المجموعة لم تعد هي الجماعة بأكملها ، كما تعودت أن تعطي الانطباع ـ والوهم في بعض النواحي ـ بأنها كذلك ، أفـلا تمـد أفق تبادلاتها ومدى تجربتها على حساب مصدرها الأصيل ؟

هذه المسألة تجاوز قصد صاحب المقال ، وهو الكشف عمـا اذا كان التعاقب الزمني قد أثر في تنمية صورة من صور التعبير الجماعي . والجواب : يبـدو أنه قد أثر في هذه التنمية ، ولكن بصورة اجمالية . فهل يرجع هذا الى تغييرين جذريين في الاطار السياسي على مدى خمسين عاما ؟ ولكن حتى في هذه الحـالة لا نستطيع أن نتحدث عما يسمى بالتقدم ، أو حتى ـ رغم بعض المظاهر ـ عن التأخر . ان المقاييس الزمانية تفتقر الى الملاءمة . ان الدلائل التي ربما كشفت عن ايقـاع مميز يتعين أن تكون قد استمدت من داخل الصورة الفنية ، ومن قوانينها ، ومن علاقاتها بحساسية المجموعة ، وقدراتها على التجديد والابدال . وكم تكون المشكلة كبيرة لو أننا ، بدلا من الغناء الكورالي ، درسنا تطور المراسم الدينية ، والاخلاق أو الاعتقاد !

ان التصحيح الذي يلزم اجراؤه في النموذج الاول ينتج من أهون التجارب . فان المجتمع لا يرينا نسبة واحدة من التقدم ، ومن باب أولى دينامية واحدة ، في جميع قطاعاته . صحيح أن الاستمرار يؤثر فيها جميعها . ولكن طبقا لأي منطق ؟ منطق يتجاوب ، وان كان على صورة متباعدة ، مع التعاقب الزمني ، بحيث نجـد التنظيم الاجتماعي والابداع الفني بل والاعتقاد ، «تتقدم» بصورة موضـوعية ، من قرن الى قرن ؟ *والمثال السابق ربما أدى بالانسان الى الشك في ذلك* .

غير أن هذا كان هو اعتقاد المتفائلين بالتقدم ، وقد خيل اليهم أن تقدم العلم والتنوير من شأنه أن يقود الانسان ، بطريق ملتو ولـكنه أكيد ، من البربرية الى المدنية ، وأخيرا الى السعادة . أن فلسـفة كونت الوضعية والاشـتراكية بمختلف صورها ، بما فيها الماركسية ، تشترك في النظرة الواحدة بحظوظ متفاوتة . وجاك مونود ، الذي ناقش هذه القضية حديثا تحت اسم «التحالف الجديد» ، قـد لجأ الى نظام للمعرفة أخلاقي ، يصعب فصله عن التقدم ، عن طريق الاضـافات المتعاقبة .

والفلسفة الوضعية الجديدة التى يدعو اليها ، وان تكن متعارضة مع الماركسيين ومع تيلهارد دوشاردان ، مازالت تفسح مكانا لنــوع من « التيليونوميا » التى هى آخر الأمر مرتبطة بتحكيم زمنى على التواطؤ ٠

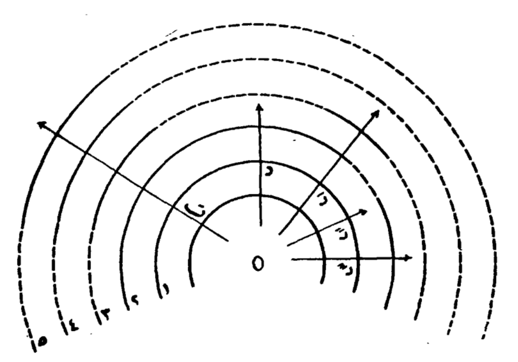
وفى جميع هذه الحالات تبدو القطعية والمبالغة والخطأ نابعة ، لا من فكرة الزمن الصاعد ـ التى يرتبط بها آخر الأمر الشعور بالديمقراطية ـ بقدر ما هى نابعة من أن سلسلة واحدة جعل لها أهمية زائدة ٠ والذى يعنينا ، هنا على الأقل ، هو أن هذه السلسلة لا تحتوى على ما هو مقدس ولا ما هو مسل الخ ٠ وواضح أن التكنولوجيا هى التى رفعت ، من حيث المبدأ أو الواقع ، بطريقة سافرة أولا ، الى مرتبة القاعدة أو الهيكل أو المعيار ٠ حقيقة أنه ابتداء من الكشوف التى نمت فى الثلث الأخير من القرن الثامن عشر الى وقتنا هذا ، عصر الثورة العلمية والتقنية ، لم تكف دينامية هذه السلسلة عن التأثير فى جميع السلاسل الأخرى ، ولا عن أن تؤثر فى وسائل تحليل التغيرات الخاصة أو المشتركة ٠ ومع ذلك فانه يكون من قبيل استخلاص نتيجة مبالغ فيها من مقدمة هذه السلسلة أن نسقط المقاطع الخاصة بها على سلاســـل أخرى ٠ لأنه لا يوجد بأى حال ، فى مختلف قطـاعات الصيرورة الجماعية ، تقـدم مشترك ولا مقاطع متوافقة ولا زمنية متجانسة ٠ ولا شىء يثبت التعاقب المنطقى ، بل تفوق العمارة أو تخطيط المدن عندنا ، على ما هو معروف من العمارة والتخطيط فى المدن الوسيطة أو الشرقية ٠ واذا رجعنا الى مثال القرية فى منطقة الأطلسى فليس من الواضح بتاتا أن استيلاء مبعوثى « القائد الكبير » عليها أو المســتعمر أو حتى الوطنيين أكثر « تقدما » من أمل الحرية البرودونية التى حكمت هناك فيما قبل ٠ ومن يدرى أيستمد تاريخ الغد خطوطه الهادية من مرحلة ما قبل الاستعمار ، بأن يشعل من جديد بعض الامكانيات التى طال اخفاؤها ؟ ولعلنا نســـتطيع كذلك أن نسلم بأن حمل التنظيم الوقتى على أنمــاط أخرى انمـــا هو ، تحت ستار الحجية التاريخية ، حمل لعامل غالب ، يجد التحليل الاجتماعى عناء كبيرا فى التخلص منه هذه الأيام ٠

فاذا كان نقد النموذج الاول يؤدى الى فكرة تاكسيمونيا (علم قوانين التصنيف) ، تتجدد طبقا للمدة وللحالات موضع البحث ، بقدر ما تعيد ترتيب الأبعاد المختلفة فى حياة قوم ، فى علاقة بعضهم ببعض ، ترتب عليه أنه اذا كان علينا أن نفسر مقاطعها ، وبالتالى تقدمها ، اذا سنحت الفرصة ، فلا بد لنا أيضا أن نتصور منطقا خاصا بكل من هذه الأبعاد على حدة ٠

مثل هذا البحث لم يكد يبدأ بعد ٠ هذه الواقعة يمكن تفسيرها بما تثيره من صعوبات نظرية هائلة ٠ صحيح أنه فى التاريخ المقارن للحضارة يمكننا أن نبوب عدة فترات قانونية ودينية وفنية وفترات أخرى يمكن قياسها ، وربما أمكن أيضـــا أن نبوب القوانين الاحصائية لتعاقبها ٠ وربما أظهر هذا التعاقب تقدما ، وان يكن على مدى فترة طويلة من الزمن وبصورة اجمالية ، وربما قابلة للعــدول عنها ، اذا جاز هذا القول ٠

وقد سار سان سيمون وكونت وماركس على هذا المنوال ليرسموا ، من بينات تهدف أن تكون موضوعية ، قانونا للنمو الانسانى • غير أن محاولاتهم قد فشلت فى أن تأخذ فى الاعتبار تعدد خطوط النمو الذى لا ينكر ، وهو الذى أكده فورييه من جهة أخرى مع مبالغات فيها شىء من الدعابة • بل زيادة عن هذه المعلومات الالمعية كان جميع علماء الاجتماع هؤلاء يطبقون مقاييس تقويمية • وربما لم يكن فى وسعهم أن يفعلوا غير ذلك • وعصرنا الذى يتساءل عن القيمة يفضل السير فى اتجاه آخر • ان بعض خطوط البحث تؤدى بنا الى أن نلمح منطقا جوانيا لصور ونماذج المظاهر الاجتماعية والجمالية أو غيرها • وما زلنا بعيدين عن أن يكون فى مقدورنا أن نبسط وتبين ما ينبغى أن يكون عليه النمو الخاص بكل نمط اجتماعى لكى يتجاوب مع «التقدم» • ولكن مطلب التقدم فكرة جديدة فى كوكبنا • ومن ضروب الفشل العديدة والتناقضات تبرز لنا فكرة فى صورة سلبية على الأقل : فكرة التجانس المشترك والنوعية الخاصة التى تميز القطاعات والانماط والابعاد ، فى علاقة كل منها بالآخر•

ومن ثم كان من أوجه التنافر فى قرية من منطقة أطلس العليا ضرورة اقامة نموذج آخر يكون من شأنه أن يظهر أوجه التنافر فى الوقت الحاضر ، التى هى أكثر تعقدا وجدية الى أبعد الحدود ، كما لعلنا قد توقعنا •



ت = البعد التكنولوجى ، د ، دَ ، دً ... إلخ = أبعادا أخرى .
صفر = «المستوى الأدنى» ؛ ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ... إلخ = المراحل الحقيقية أو الإفتراضية .

ت = البعد التكنولوجى ؛ د ، د ، د ، ••• الخ = أبعادا أخرى

صفر = «المستوى الادنى» ؛ ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ••• الخ = المراحل الحقيقية أو الافتراضية

صحيح أن هذا النموذج الثاني مبسط الى حد المبالغة · ومع أن الايقاع الذى يؤثر فى كل نمط من أنمـــاطه ، مأخوذا على حدة ، نوعى فانه ينضم فى الواقع الى سائر الانماط ·

١ ـ من بعد قد أكدناه بصفة خاصة فى هذه المرحلة من النسق ، فانه اما أن يتمشى مع ما يسميه الاقتصاديون نتائج متحصلة من الاستنباط ، أو على العكس ·

٢ ـ أن يعوض بشحنة رمزية فوق الطاقة عن تأخره بالنسبة الى سرعة نمط آخر ·

٣ ـ أن يتطابق بصورة غير مباشرة مع تقسيم اجمالى للزمن الى فترات ، وهو نفسه متأثر بالثقل الخاص للنسق ·

٤ ـ وهو بالطبع متأثر بتحول القاعدة ·

٥ ـ وبأساليب التجربة الجماعية · وهو لهذا نوعى ولكنه غير مستقل ·

موجز لمجال بحث خلافى

عن الاســـلام

الى وقت قريب كان الناس يميزون المجتمعات العربية بالاسلام ، وكانت هذه المجتمعات تميز نفسها عن المجتمعات الاخرى بالاسلام ، أى بمجمـــوعة من السمات الثقافية · وفى الليلة السابقة على معركة التل الكبير ، التى أسلمت مصر الى الانجليز عام ١٨٨٢ ، لجأ الكولونيل عرابى ، الذى تنصل منه السلطان الى تلاوة أوراد دينية· وبعد ذلك بثلاث ســـنوات وجدنا المهدى الســـودانى ، باسم العقيدة مرة أخرى ، يستولى على قلعة الخرطوم · ومن قبل بدأت شخصية غريبة ، جمال الدين الافغانى، نشر الدعوة فى الشرق الى اسلام مستنير يسهم فى رفعة العالم المحيط به ·

ومن بين هذه الاتجاهات الثلاثة ـ التصوف الشائع بين العامة ، وعقيدة بعض المسيحيين أن المسيح سيعود ليحكم ألف سنة على الارض ، والاتجـــاه الى استعمال العقل ـ كان من الواضح أن الاتجاه الاخير هو الذى سيفوز · وهو الآن يفرض نفسه على كل من نظام الدين من حيث هو كذلك ، وعلى سلوك فئات يتزايد عددها من هذه المجتمعات متأثرة بعصر الصناعة · فمن محمد عبده المصرى الى بن باديس الجزائرى الى علال الفاسى المراكشى نهض هذا الاتجـــاه ضد الطقوس والتقاليد ، وهما حليفا الاستعمار المتخلفان ، اللذان يركن اليهما · وهكذا فان شهادة الاسلام التى اعتادت أن تكون راية المقاومة ، وحدا فاصـــلا حيثما تعلق الامر بالمستعمر ، التى هى اليوم شارة هوية ثقافية بالنسبة لباقى العالم ، أصبحت عرضة لاكتساب محتويات أقرب الى أن تكون تاريخية من أن تكون فى صميمها دينية · صحيح أن مبدأ هـــذا الاتجاه العقلى ترفضه حركة عرفت فترات خشنة من النشـــاط السياسى : حركة الاخوان المسلمين · ولكن معارضة هذا التميز معناها التصدى لاتجاه نحو العصرية لا يقهر ،

وجعل العقيدة وأداء الفرائض يزداد انتقالا من العــالم الاجتماعى الكبير الى العالم الاجتماعى الصغير • أولا يكون ذلك السمة المميزة لضرب من التقدم هو من خصائص المجموعة ؟ وعلى كل حال فان الاتجاه يمكن ملاحظته فى معظم البلاد العربية • وهو يجد حدوده ــ مؤقتا ــ لا فى الأقلية أو المذهبية أو فى التقليدية التى ضربت على جميع الجبهات ، بل فى خصوماته مع الغرب •

ذلك أن العدوان الغربى رأى فى الاســلام من حيث هو عقبة اجتماعية تحول دون الاستيلاء عليه • وهذا التقويم كان له آثار نافعة ، ولــكن غيرها كان ولا يزال رجعيا • ومن بين الاخيرة أذكر انشاء كليات عصرية فى مصر (كالطب والزراعة الخ) فى جامعة الازهر الدينية ، فى العقد الماضى من هذا التصرف (العقد السابع) ، وهو ماعرض فكرة التعليم العصرى للخطر ، مع أن هذه الفكرة قد قبلت منذ نصف قرن تقريبا • وفى الجزائر اعترضت المعــوقات تحرير المرأة • وفى ليبيا أشكال من البيوريتانية ، وفى أمكنة مختلفة ضروب من الجدل ســهلة جدا استعملت لمعارضة العادات أو الافكار ، قدمت على أنها جاءت من غير المؤمنين • والحــاصل أنه تحت شعار الاسلام عرفت بعض قطاعات من السلوك تقويما جديدا بقدر يتفق مع الحفاظ عليها • هذه الرمزية التعويضية كان لها مبرر فى الوقت الذى رأى فيه الاسلام نفسه مهددا فى صميم وجوده ، فلم يكن بد من أن يقف وظهره مســتند الى جدار خاصيته المميزة ، ان صح هذا التعبير • ولكن الآن ، وقد بعدت هذه الرمزية عن خدمة هذا الكيان ، فانها تصرفه عن التماس التجانس مع ايقاعات العالم ، أو حتى مـع سرعة قطاعات أخرى من نشاطه : المبادرة الاقتصادية مثلا ، اتحادات العمال ، السياسة ، ومجالات مختلفة للتعبير الجمالى ، وموقف عام يتسم بعقل متفتح •

وحصر الأمر فى مذهب الاصلاح الدينى عند محمد عبده ورشــيد رضا(١) ، وهو الذى كان يبدو جذريا منذ نصف قرن أو ثــلاثة أرباع قرن فيما مضى ، معناه العودة الى مذهب المحافظين • وفى مقابلة ذلك فان ضعف الانتاج الفقهى سوف يبدو متباينا مع حجم الوسائل المستخدمة • ان تفاهة الهجمات التى يواجهها الاسلام من المواطنين المناهضين لرجال الدين ومن السريعى الاستثارة ، أو حتى من غير المعتقدين ، والاحتجاجات القوية التى تثيرها هذه الهجمات بين الجماهير ، لا تخفى القصور فى الخلق والابداع فى المجالات الروحية الحقيقية ، كتفسير القرآن مثلا ، أو حتى معرفة النصوص المقدسة ، ونقد التقاليد الذى كان جد مزدهر أثنــاء العصور المجيدة ، والجدال الميتافيزيقى ، ودراسة المشكلات الاســاسية التى يتعين على أى عقيدة أن تصوغها لنفسها فى الازمنة الحديثة ، الخ • وواقع الامر أن العالم الاسلامى الذى كان يثقف نفسه بثقافة مضادة ، اذا جاز هذا القول ، باضفاء قيمة على هذا أو ذاك من أنماط المجتمع التقليدى ، انما كان يثقف نفسه بمــا يمــكن أن نسميه بالمنطق

---

(١) صحيفة رشيد رضا المسماة « المنار » احتلت مكانة فكرية هامة فى مصر بين الحربين العالميتين •

الغربى ، حيث كان كل ماعداه متعلقا به ، ومن هنا كانت جهـــوده فى الدفاع عن العقيدة أو التوفيق بين العقل والنقل ، بل فى النزعة العصرية ٠

وعلى أية حال فان هذا كله انما يصدق على الاسلام التنظيمى ـ اسلام العاليم الدينية والدعاية والرسميين ـ ولحسن الحظ ، من حيث الواقع الاجتماعى ، ان جذور الاسلام ضاربة فى اخلاص الجماهير اخلاصا رائعا ٠ ومن أجل هذا فانه يظـل أوثق ضمان لأصالة جماعية هى ، طبقا له ، الشهادة الممتازة على أنه من وحى الله ٠ وفى مرجونا أن تمكن له تلك الجذور من الافصاح عن نفسه طبقا لأسلوبه الخاص . وأن يتجه الى عصرية تكون خاصيته الحقيقية ٠ وتشير مختلف الدلائل ، فيما يبدو ، الى أنه قد بدأ يسير فى هذا الاتجاه ٠ وقد يستطيع بذلك أن يصحح ضروب عدم التوازن، وأن يرأب الصدع فى المجتمعات التى تعننقه بتنمية اقتصادية قد بدأت ـ أو اضطلع بها على أحسن الفروض ـ من الخارج ٠

عن التخلف ٠ الطراز الاول

أغلب البلاد الصناعية المعتبرة متقدمة هى فى الواقـــع غير متقدمة بقدر عدم توافق أبعاد التجربة الاجتماعية ، الواحد منها مع الآخر ٠ من المؤكد أن هذه البلاد قوية وشديدة البأس ، وهى مدينة بذلك الى الاندفاع المستمر لتكنولوجيتها ٠ وأن الجوانب المبدعة من هذه التكنولوجيا ينبغى ألا يهون من شأنها ٠ ولكنها بقيت منعزلة كمدخنة مصنع ٠ فهى لم تقترن ، على الأقل بالايقاع نفسه ، بسرعات متجانسة فى مجالات التنظيم والجنس والفن ٠ ان المتناقضات الثلاثة ـ من بين متناقضات أخرى ـ التى اوحظت فى بداية هذه الدراسة ، قد غشت بالظلام ولا تزال تغشى التـــاريخ المعاصر للغرب الصناعى ، وثمة متناقضات أخرى تبرز للعيان ، ويندد بهـا الشباب تنديدا أليما ٠

ان التعقد المتزايد لمشكلات تثيرها مدنية صناعية (ونقول بهذه المناسبة انها ليست بعد جديرة بهذا الاسم) ، وكثافة المطالب التى تثيرها ، ودقة اللغـــات التى تبدعها لمواجهتها أو على الأقل لوصفها ، كل هذا قد يعتبر تقدما موضوعيا ٠ وليس من قبيل المصادفة أن الماركسية قد استمدت ، لوقت طويل ، من ثمرات هذه السلبية معظم قواها فى الاغراء ٠ ولكن الرخاء الحقيقى أو الزائف الذى ولدته التقنية يؤذن بأن يطغى حتى على هذا ٠ فكم من قيم مؤسسة على الندرة ، قيم وفية للانســـان من أيام ما قبل التاريخ ، تختفى من تلقاء نفسها ، فى بعض أحوال من التشبع المادى ، دون أن نكون واثقين من أن ديناميتها قد حلت محلها قيم أخرى ، من الرغبة أو النزوة أو الاهتمام بنوافل الامور ٠

هناك ما هو أسوأ من ذلك ، هـذه المجتمعات التى نمت التحليـــل الاجتماعى تثبته ، أو من باب أولى تعيشه فى الوساطة ٠ وقد تعتبر نفســها راديكالية ، وهى لم تعد أساسية ٠ انها تنسلخ من قواعدها اذا صح هذا التعبير ٠ وهذه الاخيرة التى

توارت عن الانظار انما تعود الى الظهور فى صورة شـــكاوى فيها حنين ، يصوغها المثقفون أو الجماليون من غلاة الطبيعيين ، وهم لهذا غـير مؤثرين ، أو مشكوك فى دعواهم • ان مجرد العودة الى الاساسيات التى تبشر بها الفئات الثورية فى مطالبها تفقد جزءا كبيرا من قوتهـا لأنهـا تخضع لمنطق ميكانيكى يجعلها تحـت سيطرة البورجوازية ، ويمكن أن يقال الكثير عن قيم الحتمية التجديدية ! وعن تصور طبقى لا يمكن وضعه الا على مستوى الجدل العنيف ، أى التصنيف • واعتناق هذا التصور معناه أن نلعب لعبة المجتمع الصناعى • أليس يحمل هذا ، الى حد لا يصدق ، واحدية التقسيم والتصنيف ؟ ان النظام القائم يمكن أن يناقضه نظام متطلب ، ولكن من يدرى ايكون كلاهما متفقا على أولوية التقسيم ؟ أولوية بلغت من القوة حدا جعلها تكتسب قوة اضافية من الامكانيات ، امكانيات كونها قد خولفت ، التى ترعاها هى نفسها !

الطراز الثانى

ولنول وجهنا عن هـذا الطراز الثرى المنتصر والمتضـخم من التخلف ، شطر الطراز الفقير المقهور والمضغوط •

ان مواطنى المجتمعات غير الصناعية لم يعـودوا ينظرون الى تخلفهم وكأنه عناء رماهم به القضاء • انهم يرون أن سببه الرئيسى ، وهم على شىء من الحق فى ذلك ، هو افتقارهم الى التقدم التكنولوجى • وهو أمر تعجل حكوماتهم بعلاجه ، مادام ذلك أسهل وأقل خطورة من محاولة اصلاح تخلف سياسى واجتماعى وثقافى • ولكن كيف يمكن لانجازات مزيفة أن تكون بديلا عن تنشيط الكل ؟ لا يوجد بلد فى العالم اليوم لا يستطيع الحصول على أحدث طراز من المصانع «جاهز للاستعمال» ، وأن يرفع من هوة الركود فيما يسمى بازدراء القطاع التقليدى بعض ركائز الصناعة المتقدمة • فهل جعل ذلك الكل يتقدم ؟ كل ما عمل هو خلق عدم انتظام جديد فى سطح ما ، وانحراف جديد •

وبالطبع فان هذا المجتمع ، ولو بسبب الاستمرار مع العالم المحيط به ، عليه التزام ، كما أن له حق الطموح المشروع لانجاز التنمية الصناعية • وهو التزام لا بد من تنفيذه والا تعرض للموت • ولكنه مع ذلك يشعر شعورا قويا بأنه مهـدد بفقد هويته • وهو شعور قائم على أساس صحيح ، مادام الاسراع بالتصنيع ـ الاسراع فى مجتمعات أخرى أكثر من اسراعه هو وهو مصـدر جديد للتحريف ـ لا يبعث عليه ويزيد منه فحسب ، وانما يشيع القلق فى مجالاته الاجتماعية ، ويكيف لغته وأدوات تفكيره •

واذن فما الذى ينبغى أن يعمل ؟ وأن المبالغة فى تقـدير التكنولوجيا ، لبلوغ عصرية هى تقليد زائد لعصرية الآخرين ، هو ، من وجوه كثيرة ، بمثابة تنكر الانسان لنفسه • ولما كان المجتمع ذا حساسية وبحق ، تجاه مواضع التنـافر المتزايدة بين ما يسمى القطاع الحديث وبين كل ماعداه فهو يعوض عن ذلك بزيادة الاهتمام بكل ما عداه • ولكنه بدلا من أن يطبق على هـذه الابعـاد الاخرى ، من جهـة وجودها

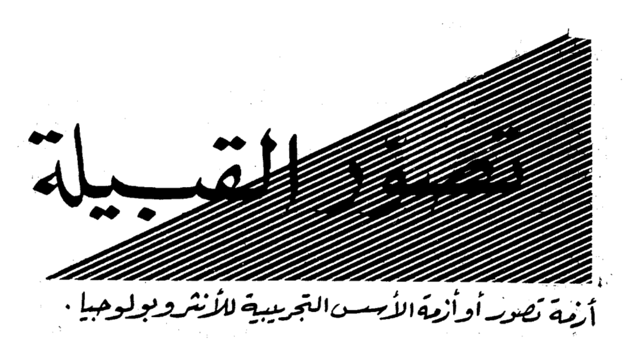
الاجتماعي ، الاسراع الذى من شأنه وحده أن يعيد علاقاتها النوعية الداخلية ، فانه سيكون له ميل لاعلائها ، وللحفاظ عليها كما هى أو كما كانت عليه ، لأن اليوطوبيا ذات الاتجاه المقابل تأتى فى الوقت المناسب • والمبالغة فى تقويم « الثقافى » بهذه الكيفية ، بدلا من الاسراع به لموازنة الاستعارات التكنولوجية ، معنـاه النضال ضد ماهو مقلد ، باللجوء الى ماهو غير صـحى • ويجب التنبيه الى أن العصرية الحقيقية تفترض عرضا متناسقا (اذا أخذنا بتعبير فورييه) لجميع أنماط التجربة الاجتماعية• ومن العسير انجازه مادامت كل هذه الانماط ، فى علاقات كل منها بالآخر متجانسة ككل ، ونوعية ، كل على حدة ، وما لم نعرف بعد يقينا قوانين التقدم الخاصة بكل واحد منها •

غير أن الدليل هناك ، تشعر به الجماهير بصفة عامة ، ويؤكده تعـــدد مرات الفشل وندرة مرات النجاح • فالتقدم لا بد أن يكون شاملا أو لا يكون • ومعنى هذا: أن التقدم لا بد أن يكون متعددا أو لا يكون • والنتيجة هى ، من الناحية العملية ، أن انعاش الحرية ، الممارس على مستوى الامة الرسمية ، والسير بالدراسة فى مجال الاقتصاد ، ينبغى أن يدرب نفسه اليوم فى جميع القطاعات الأخرى : قطاع تنشيط الأمة والاقليم والجماعة واتحاد العمال والأسرة والفنون والفلسفة الخ • فهل الأمر كذلك ؟ مثل هذه المتطابقات أو التـحولات ما تزال ناقصة عمليا فى كل مكان • قد يحدث فى النهاية ، مع تغيير كل ما يتحتم تغييره ، أنه فى بعض هذه البلاد تقـــوم تنافرات شـــبيهة بتلك التى بدأت تكشف عن نفسها حوالى سنة ١٩٥٠ فى بـــلاد كالجزائر ، بين تدفق البترول من الصحارى وركود النظام • ما الذى أقوله ؟ انها تتفجر فعلا •

عودة الى الموضوع الأول

غير أن هذه البيانات المتشائمة انما تعبر عن جانب واحد من الحقيقة • والقول بأن معظم الجماعات فى العالم ، غنية كانت أو فقيرة ، متخلفة بصورة أو بأخرى ، معناه القول بأنها جميعا ينبغى أن تتقدم وأنها تستطيع ذلك • ولنذهب الى أبعد من ذلك • أن قدرتها على التقدم تتوقف على الطريقة التى تحدد بها موضعها فى كل مرحلة ، بالنسبة الى قاعدتها ، والتى تنشط بها العلاقات المتبادلة بين المحاور التى تنفتح عليها •

وجملة القول أن كل شىء يتوقف على الطريقة التى ينظم بها تبادل الواقعات الجماعية والرموز فى داخلها • وقد كان الأمر كذلك على الدوام • ولكن الامتيـاز المر الذى ظفر به عصرنا هو أن هذا التبادل وعيوبه لم تعد تخفى على وعى الجماعة ولا على التحليل الذى قد يدرسها • هذا التحليل ، الذى يجعله تقدم العلوم الاجتماعية ممكنا من الآن فصاعدا ، لا يستطيع أن يكون فعالا الا اذا كانت هناك حرية الاعلام والمناقشة فى داخل الجماعة وبينها وبين الجماعات الأخرى فى العالم • وهذه الحرية انما تعبر ، بتحققها فى التاريخ ، عن تعدد هو ملازم للعالم والفرد والمجتمع •



بقلم : موريس جودلييه

ترجمة : الدكتور محمد فتحي الشنيطي

المقال في كلمات

لا مراء في أن القبيلة نمط من أنمـاط المجتمع الدولى الذى لا يزال حتى الآن موجودا فى عالمنا المعاصر ٠ والقبيلة فى أقدم سياق لها كانت تصف شكلا معينا من التنظيم الاجتماعى والسياسى البدائى ٠ ومن منا لا يعرف قبائل الاسكيمو الذين يقطنون الصحارى الجليدية فى شمال أوربا وآسيا ٠ ومن منا لم يسمع بقبائل الهنود الحمر فى أمريكا والقبائل التى تزخر بها آسيا وأفريقيا واستراليا وجزر الباسفيكى ، ومن منا لم تهز مشاعره ثورة الماوماو ٠ وعلى الرغم من أن علماء الاجتماع يكادون يتفقون على أن القبيلة شكل اجتماعى تؤدى فيه أواصر الدم والقربى الدور الأكبر، الا أنهم يختلفون فى تعريفها ٠ وأشمل تعريف للقبيلة هو ذلك التعريف الذى صاغه العالم الأنثربولوجى مورجان ٠ ان القبيلة فى نظره مجتمع منظم تماما ٠ انها نمط من التنظيم الاجتمـــاعى قادر على التكاثر ٠ وهى تصور ظروف البشرية فى الحالة الهمجية التى نشأت من الوحشية البدائية ولم تصل بعد الى مرحلة المدنية فى المجتمع السياسى أو فى الدولة ٠ ان القبيلة فى رأيه تتألف من عشائر هى عبارة عن جماعات من أقرباء العصب ينحدرون من جد أعلى مشترك ، ويرتبط كل منهم بالآخر بروابط الدم ٠

الكاتب : موريس جودلييه

ولد فى كمبريه عام ١٩٣٤ . تخرج فى مدرسة المعلمين ثم حصل على درجة الأجريجية فى الفلسفة ، وشغل منصب مساعد مدير الدراسات فى المدرسة العملية للدراسات العليا . وهو يعمل فى معمل الأنثروبولوجيا الاجتماعية بالكوليج دى فرانس الذى يديره كلود ليفى ستراوس . وقد أجرى من عام ١٩٦٧ حتى عام ١٩٧٠ أبحاثا أنثروبولوجية فى غينيا الجديدة على قبيلة باروبا . له عدة مؤلفات فى الاقتصاد والاجتماع الأنثروبولوجيا .

المترجم : الدكتور محمد فتحى الشنيطى

أستاذ ورئيس قسم الدراسات الفلسفية بكلية الآداب بالمنيا .

وتنفرد كل قبيلة باسم خاص وبلهجة خاصة وبحكومة ذات سيادة وبملكية منطقة تحتلها وتدافع عنها باعتبارها منطقة تخصها . ويعنى مورجان بحكومة ذات سيادة مجلسا من الشيوخ والرؤساء ينتخبهم أفراد القبيلة ، وفى بعض الأحيان يختارهم « رئيس القبيلة » صاحب السيادة . ويتميز التنظيم القبلى بانتمائه الى عقيدة دينية واحدة ، كما يتميز المجتمع القبلى كذلك بالنزعة المطردة نحو التفكك المتبوع بالتجزؤ مما نجم عنه حالة شقاق ونزاع دائم . وقد كان هذا التجزؤ سببا فى حروب ومشاحنات لا تنقطع، مما وقف حائلا دون تقدم القبائل الوحشية الهمجية .

ورغم ذلك فقد كانت هناك بعض المجتمعات القبلية التى مضت بالبشرية الى مرحلة المدنية ، ولكنها دفعت لذلك ثمنا هو ذوبان بنائها العشائرى والقبلى وانطماسه .

وهناك بين الأنثروبولوجيين تصنيف ذائع بمقتضاه تتميز القبائل الى أنواع ثلاثة طبقا لبنائها السياسى : قبائل غير متجزئة بلا زعيم كجماعات الاسكيمو من صيادى الأسماك ، وقبائل متجزئة دون زعيم كقبائل النوير فى السودان ، وقبائل متمركزة كخانات المغول . ولا شك أن النظام القبلى مرت به معظم المجتمعات البشرية فى تطورها الطويل عبر

التاريخ ، ولكن علما الأنثروبولوجيا يختلفون فى تحديد النظام القبلى هل هو نظام حتمى من النظم التى مر بها التطور البشرى قبل ظهور دولة المدنية • واذا لخصنا مفهوم القبيلة بعبارات بسيطة وجدنا أنها جماعة اجتماعية من نوع بسيط ذات لغة واحدة وثقافة واحدة ومعتقدات واحدة وطريقة حياة واحدة وسلالة مشتركة وروابط عائلية ممتدة تتكون من عشائر أو قرى أو أحياء • ولكن هذه السمات عرضة للاستثناءات ، فمثلا « الأمبا » فى أواغندا معتبرون قبيلة واحدة مع أنهم يتكلمون لغتين متميزتين ، وتعيش قبيلة « الأوروبو » فى كينيا مبعثرة بين قبائل الناندى والماساى • كما أن مبدأ التكامل السياسى على الأخص غير موجود فى كثير من الشعوب البدائية ذات النظام القبلى مثل تلك الشعوب التى توجد فى استراليا والأمزون وجزر ميلانيزيا التى قد يكون كل مجتمع فيها مستقلا ذاتيا ، ومع ذلك فان علماء الاجتماع يقسمون تلك الشعوب عادة الى قبائل على أساس التشابه اللغوى والثقافى •

١ ـ شيئان تدل عليهما كلمة واحدة :

يستخدم الأنثروبولوجيون عادة كلمة « قبيلة » للدلالة على عالمين من الوقائع المختلفة والمرتبطة أيضا رغم اختلافها • فيكادون جميعا يستخدمونها لتمييز « نمط للمجتمع » بين أنماط عديدة ، ضرب معين من النظام الاجتماعى يقارنونه بضروب أخرى ـ « زمر » ، « دول » ، الخ ـ وهنالك مع ذلك افتقار الى الاجماع على هذه النقطة ، نتيجة لعدم الدقة والغموض فى المعايير المختارة لتعريف هذه الانماط المنوعة للمجتمع وفرزها • بيد أن الخلاف ما برح أعمق فيما يختص بالاستخدام الثانى لكلمة « قبيلة » ، عندما تستخدم للدلالة على « مرحلة » فى تطور المجتمع البشرى •

وفضلا عن ذلك فان الصلة بين هذين الاستعمالين لكلمة « قبيلة » ، مفهومة كنمط للمجتمع وكمرحلة تطورية ، هى صلة واضحة للغاية ما دامت كل مرحلة فى تطور المجتمع تتميز فى منظور التطوريين بنمط معين للتنظيم الاجتماعى • بيد أن أغلبية الأنثروبولوجيين يأبون أن يستدلوا من وجود ضرب من التنظيم الاجتماعى على وجود مرحلة ضرورية فى تطور البشرية ، بل ينازعون فى الامكانية النظرية لتحليل علمى لتطور المجتمعات البشرية ، أو ينكرون أن يكون هنالك اهتمام على أى نحو من الانحاء بتاريخها • ذلكم هو الحال عند معظم الأنثروبولوجيين مع استثناء جدير بالذكر لايفانز بريتشارد أو رايموند فيرث ، وهما يلوذان بنزعة وظيفية أو بنزعة بنائية معينة • ويزيد الأمر تعقدا أنه حتى بين أولئك الذين يدافعون عن بناء نظرية علمية للتطور الاجتماعى لانرى بعض أفراد الباحثين ، مثل هربرت لويس ، فى الضرب القبلى للتنظيم الاجتماعى مرحلة « ضرورية » و «عامة » فى هذا التطور ، فى حين يذهب آخرون مثل مورتون فريد الى مدى أبعد ويرون فيه فى آن واحد أثرا ثانويا لظهور مجتمعات الدولة وطريقا حقيقيا مسدودا فى تطور البشرية •

قلق ، ونزاع ، وأزمة فى تصور :

بالرغم من أن كلمة « قبيلة » قد غزت فى الواقع كتابات الأنتروبولوجيين ولغتهم ولم يبد أنها تأخذ مكانا على أرض المعركة فى أشد المنازعات النظرية حدة الا أنه منذ عشر سنوات والشك والقلق والنقد ، والنبذ نبذا كليا أحيانا ، قد أخذت تشق طريقهـا للظهور مرتبطة بها ، ونحن نقف اليوم على عتبة أزمة بكل معنى الكلمة • ويدعو جوليان ستيوارد ، وهو نفسه تطورى ، الى أكبر حذر ازاء مايطلق عليه «تصورا شاملا ومحيطا » ، وآخرون ، مثل سوارتز وترنر وتودن ، يؤثرون تجاهله تجاهلا منهجيا ، ويظلون صامتين ازاء وجوده ، وان كانوا يستكشفون عالم الأنثروبولوجيا السياسية الذى يؤدى تصور القبيلة فى صدره دوره التقليدى كتصور رئيسى • ومع ذلك فهذا نصف الصعوبة فقط ، اذ ينضاف الى نقد النوع النظرى سخط على الاستخدام الايديولوجى للتصور متمثلا فى تصور « النزعة القبلية » المشتق منه والمرتبط به ، وهجوم عنيف موجه اليه • فوجود النظم القبلية فى أفريقيا وأمريكا وجزر الباسيفيكى وآسيا مسئول عن المصاعب التى تواجهها الأمم الناشئة فى نموها الاقتصادى والسياسى وفى تأمين استقلالها • ووجود النظم السابقة للاستعمار ، التى تتفاوت من حيث عمق جذورها ، يبدو مولدا لأسباب أحداث من قبيل حرب بيافرا ، وثورة الماو ماو ، وانشقاق التوارج أو القبائل المعتقدة « بحيوية المـادة » فى جنوب السودان ، وتدهور الهنود فى أمريكا الجنوبية ، الخ •

وما يبرز هنا ، كما أظهر ذلك جومو كينياتا فى مؤلفه المشهور « فى مواجهة جبل كينيا Facing Mount Kenya » ليس هو مجرد تفسير العـالم ، بل مواجهة متناقضاته وتحوله مواجهة فعالة من نقطة البداية لتحليـل دقيق • وكثيرون هم الانثروبولوجيون والسياسيون الذين ينبذون استخدام تصـور « القبيلة » وتصور « النزعة القبلية » لتعريف المتناقضات القائمة فى الأقطار « المتخلفة » باعتبـار أن تصورا من هذا القبيل باطل نظريا وضار سياسيا • وهم ، على العـكس من ذلك ، يرون فى المتناقضات المنسوبة للنزعة القبلية ضررا ناشئا عن البناءات السابقة على الاستعمار والنظم القبلية التى كان الاعتقاد السائد أنها قد قوضت ، والتى يمكن أن تبرز من جديد وبعنف الى السطح ، أقل من الضرر الناشىء عن تراث حقبة الاستعمار والعلاقات الجديدة للسيطرة الاستعمارية الجديدة • كتب عالم الأنثروبولوجيا اليوت سكينر سفير الولايات المتحدة فى فولتا العليا سنة ١٩٦٧ يقول :

« من سوء الحظ أن مصطلح « النزعة القبلية » بكل دلالاته على النزعة البدائية والنزعة التقليدية هو الاسم الذى يعطى للهوية التى ينتحلها فى أفريقيا المعـاصرة جماعات يجرى التنافس بين كل منها والأخرى على السلطة والهيبة • وبعض الأسماء المستخدمة اليوم كرموز لهوية بعض هذه الجماعات تشير الى كيانات اجتماعية ثقافية متعددة الأشكال تنتمى الى الماضى • بل ان كثيرا من هذه الجماعات المدعاة جماعات « قبلية » كانت من مبدعات حقبة الاستعمار • وحتى تلك التى يمكنها من بينهـا أن

تدعى استمرارا للماضى قد فقدت كثيرا جدا من خصائصها التقليدية المميزة بحيث يمكن أن تعتبر كيانات جديدة » ·

وعلى ذلك فتصور « القبيلة » « فى أزمة » ، وثمة الحاح مزدوج نظرى وعملى معا ، للعودة الى أسباب سوء الحظ الذى لحق به وأن نعرفه لكي نفحصه فحصا ناقدا ونحدد مجاله الحقيقى · ويبدو أن أفضل منهج للقيام بهذا هو أن نستعيد فى الذاكرة تاريخ التصور منذ مورجان مؤسس الانثروبولوجيا الحديثة الى مارشال ساهلينز بوجه خاص ، فهو المؤلف الذى بذل منذ عهد قريب أعظم جهد وأروعه حتى اليوم ليعرف التصور تعريفا حاسما ، وليعيد من جديد تفسير المادة الاثنوجرافية التى جمعت عن القرن الماضى · وقد نكتشف فى نهاية الرحلة أن العلة ليست فى مجرد تصور ، وأن الأزمة هى أزمة فى أسس الانثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية ومناهجها التجريبية ·

٢ ـ لمحة الى الوراء على الأصول الهندوأوربية للكلمة :

كلمة tribe باللغة الانجليزية و tribu باللغة الفرنسية ـ وهما تعنيـــان « قبيلة » ـ مشتقان من الكلمة اللاتينية tribus والأمبرية (لغة أمبريا القديمة نســبة الى مقــاطعة امبريا الايطـــالية) trifu أو مرادفتها اليونانية phule , وهى كلمات تنتمى الى المفردات اللغوية لمعظم النظم الهندوأوربية القديمة · ولتفسيرها ينبغى أن نرجع الى معجم مفردات اميل بنفنيست حيث التحليـلات الرائعة لأصول الكلمات ودلالاتها · لقد كانت هذه التصورات فى البداية تصورات عملية تجريبية، وكانت تعطى بالضرورة مضمونا عمليا تجريبيا يتنوع فى مجرى تاريخ هذه الشعوب، ولكنها كانت تصف فى أقدم سياق لها شــكلا معينا للتنظيم الاجتماعى والسياسى الذى كان موجودا فى كل هذه المجتمعات · وكانت القبيلة الهندوأوربية أوسع أشكال التنظيم الاجتماعى والسياسى انتشارا قبل ظهــور دولة المدينة · وكانت تجمع معا وحدات اجتماعية أولية من حجم أصغر ـ الجينوس génos والفرتا phrata عنـــد اليونـان ، والجنس gens والـكوريا Curia عنـــد اللاتين ـ والنقطة الجوهرية هنا هى أن كل هذه الكلمات (باستثناء كوريا Curia) تنتمى فى وقت واحد الى مجموعة مفردات القرابة والمفردات السياسية · وينطوى هـــذا على علاقة باطنية حقيقية أو متخيلة بين القرابة والتنظيم السياسى · والواقع ، كما ينوه بذلك بنفنيست : « أن اللغات الهندوأوربية تتفق فى وضع « خلاصة مشــتركة كأساس لجماعة اجتماعية » (جـ١ ، ص ٢٥٨) · وفى هذا المعنى نجـد أن ما أفضى الى دخول تصور القبيلة دخولا تلقائيا فى فكر ولغة الهندوأوربيين هو شىء معطى فى تجربتهم ، هو واقعة ملاحظة ·

وما بقى محجوبا تقريبا عدة قرون بعد اختفاء النظم الهندوأوربية هو العلاقة الباطنية بين القرابة والسياسة، ومن ثم المفتاح لفهم الطبيعة الحقة للجماعات الاجتماعية التى تدل عليها كلمات « عشيرة » و « بطن » و « قبيلة » · وكما لاحظ مورجان ، مع منتصف القرن التاسع عشر ، عندما غدت الانثروبولوجيا دراسة علمية ، كانت هذه الكلمات تستخدم ردحا طويلا من الزمن احداها محل الأخرى بدون مبالاة ، بواســطة

المبشرين ورجال الادارة والجغرافيين والمستكشفين من ذوى المعرفة والاطلاع • وكان الحال على هذا عندما بدأ مورجان تحليله العلمي « للايروكواز » التى عقبتها شيئا فشيئا تلك الأشكال العديدة للشعوب الهندية الأخرى فى شمال أمريكا وجنوبها •

نقطة الانطلاق (مورجان ١٨٧٧) :

ولكى نفهم آراء مورجان ، فيما يختص بالأشكال « القبلية » للتنظيم الاجتماعى، ينبغى لنا أن نتذكر الكشف العظيم فى كتابه « أنساق قرابة العصب والمصاهرة فى الأسرة البشرية » (واشـــنطن ١٨٧١) « Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family » فقد أبان مورجان أن العلاقات الاجتماعية التى كانت تحكم تنظيم أشد المجتمعات بدائية كانت هى تلك الخاصة بالقرابة • ومن ثم أظهر أن لعلاقات القرابة هذه « منطقا باطنيا » يمكن أن نجده فى الدراسة التفصيلية الدقيقة لقواعد الزواج والمصطلحات الفنية الخاصة بالقرابة ، التى تلوح غالبا عارية من كل منطق فى عيـــون الاوروبيين الذين حيرتهم الأنساق « المصنفة » للقرابة التى وجدت فى آسيا وأفريقيا والكاريبى وأمريكا • وعلاوة على ذلك افترض أن لانساق القرابة هذه « تاريخا » ، وأنها يعقب الواحد منها الآخر فى ترتيب ضرورى منذ الزمن الذى كان الانسان ينشأ فيه من حالة حيوانية غير متميزة جنسيا للحشود البدائية الى أن حرم شيئا فشيئا الاتصال الجنسى والزواج بين فئات واسعة من أقارب العصب ولقد تطورت « الأسرة البشرية » من نظام تعدد الزوجات والأزواج فى الشكل البدائى « لزواج الجماعة » الذى اختفى تماما فى أيامنا هذه ، الى نظام الزواج الاحادى فى الأسر الأوروبية النووية • وافترض مورجان أخيرا أن أنســـاق القرابة المنسوبة للأم سبقت أنساق القرابة المنسوبة للأب فى العملية التطورية •

من هذا الملخص يمكننا أن نفهم تعريف مورجان للتنظيم القبلى • فالقبيلة هى « مجتمع منظم تنظيما تاما » (ص ١٢٢) ، ومن ثم فهى شكل من التنظيم الاجتماعى قادر على « التكاثر » • وهى « تصور ظروف البشرية فى الحالة الهمجية » ، أو البشرية التى نشأت من الوحشية البدائية ولم تصـــل بعد الى مرحلة المدنية ، فى المجتمع « السياسى » أو فى الدولة • وأيا ما كان فاذا كانت القبيلة « مجتمعا منظما تنظيما تاما » فاننا لا نستطيع أن نفهم أداءه لوظيفته دون أن نفهم أولا « بناء » الجماعات الأولية التى تؤلفه و « وظائفها » ، وأعنى بهذه الجماعات العشائر ، فالعشـــيرة هى « جماعة من أقرباء العصب ينحدرون من جد أعلى مشترك ويتميزون باسم شعبهم gens ويرتبطون الواحد منهم بالآخر بروابط الدم • وبعد أن أكتشف مورجان « التطابق فى البنـــاء والوظيفة » بين العشـــيرة الهندية الأمريكية وبين الجينوس genos أو الجينس gens عند قدامى اليونان والرومان آثر اســـتخدام كلمة « جينس gens » على كلمة « عشيرة » ، وتحدث عن « المجتمع الشعبى » مؤثرا ذلك على الحديث عن « المجتمع القبلى » • والقبيلة هى تجمع للعشائر • « وكل قبيلة تنفرد باسم ، وبلهجة منفصلة ، وبحكومة ذات سيادة ، وبملكية منطقة تحتلها وتدافع عنها

باعتبارها خاصة بها » • ويعنى مورجان « بحكومة ذات سيادة » مجلسا من الزعماء والرؤساء ينتخبهم أفراد الشعب ، وفى بعض الأحوال « رئيس القبيلة صاحب السيادة » • وينبغى أيضا أن ننوه بوظيفتين أخريين وصفتين أخريين للتنظيم القبلى: فهو يتميز بانتمائه الى عقيدة دينية واحدة ، ومشاركته فى عبادة مشتركة » • والقبيلة ــ كما تأكد ذلك بشدة فى المساجلات ضد آراء ماكلينان فى كتابه « الزواج البدائى » ــ هى جماعة يتم فيها الزواج من داخلها ، فى حين أن العشيرة يتم فيها الزواج من خارجها (ص ٥١٨ ــ ٥٢٤) • وكانت العشائر والقبائل تتضاعف باطراد وتتميز الواحدة منها من الأخرى تبعا للهجرات الناجمة عن نمو السكان وقصور وسائل العيش • و « بمرور الزمن أصبح المهاجرون مختلفين فى لغة اهتماماتهم ، وغرباء فى لغة مشاعرهم ، متباعدين فى ألفاظ لغتهم • ويتلو ذلك الانفصال والاستقلال وان تكن مناطقهم محاذية الواحدة منها للأخرى • وعلى ذلك تخلق قبيلة جديدة بعملية ينبغى اعتبارها نتيجة طبيعية وليس أشد منها بساطة تنجم معا عن البناء الشعبى وعن الحاجات المتعلقة بالظروف الاجتماعية التى يجد الناس أنفسهم فيها » (١٠٦ ص) •

والتمايز فى وسائل الحياة وفى الذخيرة اللغوية يعزى من ثم الى تلك « النزعة المطردة نحو التفكك ، المتبوعة بالتجزوء » (.ص ١٠٧) ، وهى التى تميز التنظيم القبلى • وقد صاحب هذا التضاعف للقبائل حالة حرب دائمة بينها ما دامت كل قبيلة قد اعتبرت فى حالة حرب مع جميع القبائل التى لم توقع معها معاهدة سلام رسمية وهى من جهة أخرى مؤقتة • لقد كان التجزوء والحرب التى لا تنقطع « عائقا قويا دون تقدم القبائل الوحشية والهمجية » •

ورغم ذلك فقد كانت هنالك بعض المجتمعات القبلية مضت بالبشرية الى مرحلة المدنية ، ولكن كان الثمن هو ذوبان بنائها العشائرى والقبلى وانطماسه • وعند مورجان أن المدنية ظهرت مع الدولة ، وكان أساس الدولة التحكم فى الأرض والسكان الذين يقطنونها والذين لم يعد تنظيمهم على أساس جماعات القرابة بل على أساس جماعات الأرض ، فى المدن مثلا • وان اصلاحات سولون وكلايسثينز فى اليونان القديمة أثبتت الاستحالة الجذرية « لارساء مجتمع سياسى أو دولة على الشعب » (ص ١٢٣) ، وضرورة تحويل جماعات القرابة القديمة الى جماعات أرض •

وقد رأى مورجان أسباب هذا التطور نحو الدولة وهذا التفكك للمجتمع القبلى فى ظهور ونمو الملكية الخاصة ، التى تتألف أولا من القطعان ، ثم من الأرض ، وأخيرا من الرقيق ، ومن ثم من تكديس غير متكافىء للثروة الخاصة التى تشد أزر سلطة الاسرة الاحادية وتوثق عراها • وقد بحث مورجان عن التفسير النهائى لظهور هذه المرحلة الخاصة شأن المراحل الأخرى كلها فى تطور البشرية ، أولا فى « نمو فن العيش • وربما كان هذا أبلغ أساس مرض لهذه التقسيمات » • هذا هو الرأى المادى الذى أخذ به ماركس وانجلز ولكن مورجان يفترض أن نمو فن العيش يصاحب النمو « الموازى » للأفكار المحتواه كأصول فى الذهن قبل كل تجربة ، فكرة الحكومة ، وفكرة

الأسرة ، وفكرة الملكية • وما حاوله مورجان مستخدما هذا الأساس المؤلف من مبادىء مادية ومبادىء مثـــالية كنقطة بداية هو أن يضع فى توازن ، فى صورة افتراضية وتأملية على نطاق واسع ، سلسلة التجديدات التكنولوجية وتعاقب النظم الاجتماعية• ولم يكن يسعه ألبتة أن يظهر «العلاقات الباطنية والضرورية» بين البناءات الاجتماعية او ينظم من جديد النسبية المتبادلة لهذه البناءات ، وبخاصة نسبية الاقتصاد •

« فالبحث لم يوجه توجيها عميقا بدرجة كافية فى هذا الاتجاه لكى يأتى لنـــا بالمعلومات المطلوبة » (ص ٩) •

أين نحن اليوم ؟ ما الذى صمد أو انهار تحت وطأة تحليلات مورجان هذه لتصور القبيلة أو نتيجة تطور هذه التحليلات ؟

بعد انصرام قرن :

الوظيفيون والتطوريون الجديد :

واليوم اذا راجعنا مادة « قبيلة » التى كتبها جون هونيجمان « لمعجم العـــلوم الاجتماعية » ، الذى نشر سنة ١٩٦٤ تحت رعاية اليونسكو فسنتحقق من أن تعريف مورجان قد دعم فى جانبه الوصفى الذى توصف فيه « نموذج» للمجتمع ، ولكن تصور القبيلة قد انفصـــل تماما عن كل علاقة بمرحلة تطورية يطابقها هـــذا النموذج للمجتمع :

« يتفق الانثروبولوجيون عامة على المعايير التى يمـــكن أن توصف بها قبيلة : اقليم مشترك ، تقليد أصل مشترك ، ولغـــة مشتركة ، وثقـــافة مشتركة ، واسم مشترك ، كل هذه تشكل أساس انضمام جماعات أصغر من قبيل القرى والزمر ، والقطاعات أو السلالات » (معجم العلوم الاجتماعية ، ص ٧٢٩) •

ويفسر هذا النص تفسيرا جزئيا بانهيار النظريات التطورية للقرن الماضى فى بداية هذا القرن ، وبمبادىء التيار الوظيفى الذى اكتسح فيما بعد الانثروبولوجيا • فعند الوظيفيين ، اذا استثنى ايفانز بريتشارد وقلة من الباحثين اللامعين الآخرين ، أن النسق الاجتماعى كل ترتبط اجزاؤه بالضرورة بعضها بالبعض الآخر ، ولكن حول هذه الضرورة لا يستطيع تاريخ هذا النسق بمقتضى رأيهم أن يعلمنا شيئا ، لأن التاريخ هو من سياق الحادثة والصدفة لا من سياق الضرورة • فهناك توجد قوانين كثيرة للعمل الوظيفى للمجتمعات ، ولكن لا توجد أية قوانين لتطورها أو تحولها الضرورى •

وأيا ما كان فان تصور القبيلة ، رغم أنه قد انفصل عن المضمون التطورى أو تخلص منه ، يمثل صدوعا أخرى تتسع شقوقا فى الجزء المتبقى • وبعضها ذو أهمية صغرى • لقد أظهر أن الوحدة اللغوية الثقافية و « القبلية » لا تتزامن فى عدد من الحالات (انظر مقالات م• فريد و ج• دول ، وأعمـــال اللغويين دل هايمز ، وجون

كامبرز وبول فريدريش و س. فويجيلين ، أو الاخصـــائيين مثل درايفر ونارول .
وهؤلاء الباحثون يدينون بالحفز والتشجيع لأعمال بواس وهو ناقد لمورجان) .

ولقد أظهر أن أسماء القبائل كانت فى الكثير من الأحيـــان كلمات تطلقها على جماعات خارجية تبغى ببســـاطة أن تقول « هؤلاء الناس » (ليش وفريد) ، وأن الانحــــدار المشـــترك لأعضاء قبيلة من أجـداد مؤسسين كان خيـالا (مالينوسكى وليش) . ولقد أظهر أخيرا أن وجود وعى للجماعة أو ايديولوجية للعضوية المشتركة لا يضمن فى معظم الأحيان النتيجة القائلة بأن جماعة وثنية كانت قبيلة ، فى حين أنه عند لينتون كان هذا اختبارا لوحدة القبيلة (ارجع الى مويرمان بصدد قبيلة « لو » فى « تايلاند » معا ، مع رد نارول ومقال بيساك عن « المانجوور » و « يوجور ») . وما يتصل بالجماعات التى تتحد لانحـدارها من أصل أموى أعمـــق من تلك التى يوحـــدها كونهـــا منحـــدرة من أصـــل أبوى ، وقـــد أظهر زيادة على ذلك أن بناء فرق جمع الصيد بناء بالغ التعقد ، وأنه توجد ارستقراطيات حقيقية ورياسات وراثية بين القبائل البدائية . وان كان مورجان يجادل فى الامكانية النظرية لهـــذا (ص ٢٥٩) ، وأن «الاينكاس» لم تكونا «ديمقراطيات عسكرية» ولا مجرد رياسات ، ولكنها مجتمعات دولة حقيقية حيث كانت الطبقة السائدة مختلطة بالدولة وحيث لم يختف البناء القبلى ، الخ . وربما تتركز الصعوبات الرئيسية لتصور القبيلة هنـــا حول مشكلة طبيعة العلاقات السياسية التى تميز طراز التنظيم القبلى . زد على ذلك أن هونيجمان يؤكد هذا بأعظم وضوح :

« وبينما هنالك اتفاق عام على الخصائص المميزة للقبيلة التى أرسيت من قبل (انظر التعريف الآنف الذكر) تنشأ الصعوبات حالما تناقش الخصائص السياسية المميزة للقبيلة » .

ويبسط هونيجمان بعد ذلك تصنيفا ، منتشرا بين الانثروبولوجيين ، بمقتضاه تتميز ثلاثة نماذج للقبيلة بالاشارة الى بناءاتها السياسية : قبـــائل غير متجزئة بلا زعيم ، وقبائل متجزئة بلا زعيم ، وقبائل متمركزة . وعلى ذلك فقد قاده هذا الى تعريف بعض الجماعات بأنها قبائل ، ومنها : جماعات الأسكيمو من صيادى الأسماك، وفلاحى « ايبو » فى أفريقيا (قبيلة بسيطة غير متجزئة) ، ورعاة النوير فى السودان، وصيادى الأسماك والمزارعين فى جزر دابو فى المحيط الهادى (قبائل متجزئة بدون زعيم) ، ورياسات « البولينيزيا » فى هاواى وتونجا ، و « الخانات » زعماء المغول المحليين ، وقبائل « الموسى » (قبائل متمركزة) .

وهنا تنشأ الصعوبة الكبرى فى تصور القبيلة . وقد عبـــر هونيجمان تعبيرا بليغا عن هذه الصعوبة فى تحفظه حين أحجم عن اضافة المعايير السياسية الى المعـايير الأخرى « المقامة من قبل » التى تعرف التصور : مهما يكن من أمر المجتمع البدائى ، أو على الأقل بالرغم من أنه لا يوجد فى صميمه أشكال طابعها المميز العلاقات الطبقية أو السلطة الحكومية . فيمكن أن تكون خاصيته المميزة أنه مجتمع قبلى . وحتى هـذا

التقييد ليس صحيحا على اطلاقه ما دامت ممالك أفريقية وآسيوية عديدة هي مجتمعات دولة حقيقية • ويمكن للمرء أن يسأل نفسه سؤالا مشروعا ما هي المصلحة في تصور شمولي من هذا القبيل ، وهو تصور ليلي بالمعنى الذي يتحدث به هيجل في كتابه « فلسفة الحق » عن « الليل الذي تكون فيه جميع القطط سوداء » • والآن انه هو هذا التصور الذي ورثناه عن مورجان ، والذي فصله الوظيفيون عن مضمونه من جانب وخضع من جانب آخر للنقد العنيف ، حتى أن مارشال ساهلينز وسرفيس حاولا بصرامة أن يعيدا تعريفه واستخدامه في الاستعمالات الأولى لكي أن يحددا في آن واحد طابع نموذج للمجتمع داخل اطار الانثروبولوجيا المقارنة ، ومرحلة في التطور الاجتماعي داخل اطار نظرية للتاريخ •

لقد قدم ساهلينز سنة ١٩٦١ وسرفيس سنة ١٩٦٢ موجزا لتطور البشرية في أربع مراحل : مرحلة المذمر ، ومرحلة القبائل ، ومرحلة الرياسات ، وأخيرا مرحلة مجتمعات الدولة التي تدخل معها المدنية في التاريخ • « فالزمرة هي اتحاد اقامة بين أسر نووية » (ساهلينز ١٩٦١ ص ٣٢٤ ، سرفيس ١٩٦٢ ص ١١١) « والقبيلة ليست مجرد مجموعة من الزمر لكنها ضرب من ذلك » (ساهلينز ١٩٦٠ ، ص ٣٢٦) • و «الرياسة تتميز من النموذج القبلي بوجود مراكز تنسيق اقتصادي ونشاط اجتماعي وديني » (ص ١٤٣) ، « واعادة توزيع جزء كبير من انتاج الجماعات المحلية » • وهنالك تظهر بعد ذلك الدولة التي ترفع مستوى التركيز وتكون بناء سياسيا خارج اطار الجماعات الاجتماعية المحلية ، وهي أعلى منها مقاما بلا جدال ، اذ تحول الفوائد التي تجنى من انعدام المساواة في المنزلة الاجتماعية الى امتيازات طبقية •

لدينا هنا مخطط مورجان ، وقد أعيد ترتيبه بحيث تدخل العوامل الانثولوجية في الاعتبار • وسوف نسلط الضوء على زاويتين فقط في اعادة الترتيب • أولا أخذ تصور « الزمرة » مكان تصور « الحشد البدائي » في وصف « النموذج السائد لمجتمع العصر الحجري » (ساهلينز ص ٣٢٤) • وثانيا وجود « الرياسات » ، وهي مجتمعات لم يكن لها وضع نظري معترف به في كتابات مورجان ، ثم أصبح مسلما بـه •

فما هي الفروض التي تشكل الأساس لهذا المخطط ؟ أحدها هو أن تطور المجتمعات يجري ، من حيث المبدأ ، مثلما يجري تطور الكائنات العضوية ، من اللاتمايز الى التمايز ، ومن البسيط الى المركب ، وكل مرحلة من المراحل القابلة للتميز تطابق مستوى أشد تعقدا من التمايز البنائي والتكامل (ساهلينز ١٩٦١ ص ٣٥٤) • ويبحث ساهلينز عن أسباب هذا التطور في تحولات الاقتصاد في « ثورة العصر الحجري الحديث » التي أتاحت ، كما يجري بذلك الفرض ، لا مولد المجتمعات القبلية بل تعميم هذه المجتمعات وسيطرتها على مجتمعات جمع الصيد في العصر الحجري • وما أن تقبل هذه الفروض حتى يتألف منهج ساهلينز وسرفيس من تكوين « ما هو أشبه » بتمثل لهذه العملية ، بانتقاء « السمات » الوظيفية لبعض المجتمعات القائمة

بالفعل ، وهى التى تلوح مطابقة لكل مستوى من هذه المستويات ووضع هذه المواد فى الأقسام المختلفة للمخطط · وينبغى أن ننبه الى أن وضع هذه المجتمعات القليلة القائمة فعلا فى قسام معينة يحولها تحويلا آليا الى تمثلات « رمزية » لبناء المجتمع البشرى فى مراحل معينة من تطوره ، وبذلك يختفى آليا التطور الحالى الخاص بكل مجتمع من هذه المجتمعات ، كما يختفى بالمثل تاريخها · وما دامت هذه المجتمعات تعين على تصوير مرحلة لم تجتزها هذه المجتمعات تاريخيا فانها تكتسب مستقبلا خياليا فى اللحظة التى يختفى فيها ماضيها الحقيقى ·

وفى سنة ١٩٦٨ عدل مارشال ساهلينز فى كتابه «رجل القبيلة» هذا المخطط بطريقة لها مغزاها حيث قصره على تعاقب ثلاث مراحل هى الزمرة والقبيلة والدولة (بدلا من أربع) ، دون أن يعطى أى تبرير نظرى لهذا التغير ، ودون أن يكون هناك أى تعديل مذهبى فى أصول التطور الاجتماعى وأسبابه تسبق أو تصحب هذا التغير· ويبد أن أسس تنحية «الرياسات» سنة ١٩٦١ من المرحلة القبلية ـ أى قيام «وظائف وراثية » و « بناء سياسى ثابت » بين أيدى بعض قطاعات المجتمع ـ لم تعد سنة ١٩٦٨ أسسا لتنحيتها جانبا · فالمجتمعات القبلية والمجتمعات ذات الرياسات تقدم هنا « كتطورين » لنموذج واحد لمجتمع « متجزىء » ، وكتغيرين أساسيين لنموذج عام واحد ، الأول منهما يقود الى لامركزية مسرفة للعلاقات الاجتماعية المتجزئة ، وثانيهما يقود الى تكامل هذه العلاقات مع مستويات التنظيم الاجتماعى الأعلى من تلك الأجزاء المحلية · والتغير الأساسى الأول أفضى الى نشأة « قبائل متجزئة » كما ندعى كذلك (١٩٦٨ ، ص ٢٠) ، وأفضى والثانى الى « رياسات » تسبق فى صميمها الثقافة القبلية والدولة وتعقداتها (المرجع السابق ، ص ٢٠) · وبين هذين النموذجين المتعارضين تنخرط وفرة من المركبات الوسيطة من ذلك النوع الذى جعل ساهلينز يجمعها جنبا الى جنب مع مجموعة المجتمعات البدائية المعروفة المتبقية تحت تصور « المجتمع القبلى » · وهو يرى فى هذا التعدد المسرف نتاجا للتنوعات البنائية المتكاثرة التى دفع اليها تكيف الاقتصاد « فى العصر الحجرى الحديث » مع المنعزلات البيئية المتعددة ابان حركة التوسع التى امتدت بعرض العالم والتى بدأت حوالى سنة ٩٠٠٠ ق·م فى الشرق الأدنى ، وحوالى ٥٠٠٠ ق·م فى العالم الجديد ، مع الأشكال الأولى لاستئناس النباتات والحيوانات ، التى تبعها الاختفاء المطرد لجامعى الصيد فى العصر الحجرى ، وهم الذين نحوا شيئا فشيئا الى المناطق البيئية الهامشية غير القابلة للتكيف مع فنون الزراعة وتربية الماشية فى العاصر الحجرى الجديد · وتحت عنوان الاقتصاد والمجتمع القبلى فى العصر الحجرى الجديد توجد جنبا الى جنب مجتمات فلاحى اقليم الأمازون وجزر المحيط الهادى وأفريقيا الاستوائية ، والرعاة البدو فى الحزام المجدب حول آسيا وأفريقية ، وصيادو الأسماك فى الساحل الشمالى الغربى لأمريكا الشمالية ، الذين بلغوا من قبل كنتيجة لسخاء بيئتهم فى الموارد الغذائية مرحلة القبيلة حتى قبل ظهور الزراعة فى العصر الحجرى الجديد ، والصيادون الفرسان فى أمريكا الذين حولوا مجتمعاتهم بسرعة عندما استأنسوا

الحصان الذى جاء به البيض ، والمجتمعات المشغولة بزراعة مكثفة وفى كثير من الأحيان بالرى مثل مجتمعات «بيوبلو» و «البولينيزيين» فى هاواى ، الخ .

هذه القائمة من المجتمعات والأنساق الاقتصادية التى لا حصر لها تتبعثر موضوعاتها ، بحيث يلزمنا لكى نبررها أن نثبت بصرامة أن أمامنا تحولات بالغة الكثرة لنوذج واحد أساسى للعلاقة الاقتصادية فى العصر الحجرى الجديد . ويكمل ساهلينز هذا الفرض الأول بفرض آخر حين يفترض أن هذا التعدد الاقتصادى والبيئى يفسر تعدد العلاقات الاجتماعية التى توجد فى مجتمعات « قبلية » ، وبوجه خاص تعدد علاقات القرابة التى من نموذج وراثى أو نموذج تربطه أواصر القرابة الخ .

وقد يكون من السخف أن نلومه لعدم حله « أعمق أسرار الانثروبولوجيا الثقافية » (ص ٤٨) ولأنه لم يقدم نظرية كاملة للتطور الاجتماعى للبشرية . والنقطة هى نقطة ابستيمولوجية تستند الى الحقيقة القائلة بأن ساهلينز ، شأنه شأن لويس مورجان من قبله ، يلوذ بمنهج لا يتيح له التحقق من صحة فروضه ، ويتألف قبل كل شىء من مقارنة بين وفرة من مجتمعات بدائية ليست لها دول وخالية من الطبقات والسعى الى عزل خصائصها المميزة المشتركة ، فى حين تطرح جانبا وبصفة مؤقتة اختلافاتها . هذه خطوة تجريبية تفضى الى النتيجة المضادة لتلك التى يسعى اليها ، ذلك لأنه من أجل اثبات أن الانساق الاقتصادية المختلفة والنماذج المختلفة للعلاقات الاجتماعية التى حصرها هى تحولات ضرورية منظمة للبناءات الاجتماعية (التى يجب أن يعاد بناؤها بالفكر ما دامت لا تقبل الملاحظة المباشرة من حيث هى كذلك) ، وكان ينبغى لساهلينز أن يستخدم منهجا يقدم تفسيرا لهذه المبادىء ، للتشابهات والاختلافات بين هذه الأنساق الاقتصادية والاجتماعية ، منهجا لايطرح جانبا الاختلاف ولا يجد فيها بقية محيرة . ان ما نشاهده عند ساهلينز أشبه ببندول يتأرجح بين التشابهات والاختلافات .

والخصيصة المميزة الأولى المشتركة بين جميع المجتمعات القبلية ، التى يعزلها، نراها فى الحقيقة القائلة بأن الوحدات الاجتماعية الأولية التى تؤلفها هى « جماعات أسرية متعددة تستغل استغلالا جماعيا قاعدة مشتركة من الموارد الطبيعية ، وتشكل وحدة اقامة لطول العام أو معظمه » . وهو يسمى هذه الوحدات الأولية « أجزاء أولية » يشتق من معناها « المجتمعات المتجزئة » التى تستخدم استخداما غير مبال مكان « المجتمعات القبلية » . ويتجاهل ساهلينز عن عمد الخصائص الميزة الداخلية لهذه الأجزاء الاجتماعية ، تلك هى الطبيعة الحقة لعلاقة القرابة التى تبنى هذه الجماعات الأسرية المتعددة وتحدد هل هذه الأجزاء منحدرة من أصل أبوى (تيف Tiv) أو أصل أموى (ايروكواز) ، أم هى أجزاء قرابة Iban of Bosneo واللابس Lapps الخ . وما هو معزول فى هذه العملية هو انتماء مميز أقرب الى « الشكل العام » لعدد كبير من المجتمعات البدائية منه الى مضمونها المحدد .

والعنصر الثانى المشترك الذى يبرزه فى وضوح هو الطابع الوظيفى المتعدد

لعلاقات القرابة التى تبنى هذه الأجزاء الأولية • وهو اذ يفعل ذلك يسعى الى اظهار الحقيقة القائلة بأن علاقات القرابة هذه، اذا طرحنا جانبا طابعها الأبوى والأموى وازدواجى الوراثة أو غير الوراثى ، تؤدى وظيفتها كعلاقات اقتصادية وسياسية وأيديولوجية ، الخ ، ولها صفة كونها طبقا لتعبير ايفانز بريتشارد الشهير « معممة تعميما وظيفيا »• وللاقرار بالطابع الوظيفى المتعدد لعلاقات القرابة أهمية نقدية كبيرة فى المجال النظرى ، لأنها تمنع القرابة من أن لا ينظر اليها الا كعنصر من عناصر البناء الاجتماعى الأعلى متميز ومنفصل عن البناء الاقتصادى الأدنى • ومن هذا يخلص ساهلينز بأن الأنساق الاقتصادية المتنوعة للمجتمعات « القبلية » هى تنوعات عديدة لضرب أساسى واحد للانتاج ، وهو « الضرب الأسرى للانتاج » • وهذا التعبير ليس مرادفا لقولنا « ضرب الانتاج الأسرى » ، لأن الانتاج فى صدر المجتمعات القبلية كثيرا ما ينطوى على تعاون أسر عديدة ، أو يضع موضع الفائدة ، فضلا عن القوى المنتجة الأسرية ، تعاون الجماعات الاجتماعية غير الأسرية (فئات السن الخ)• وهو لا يعنى الا أن الانتاج والاستهلاك تنظمهما فى التحليل النهائى وتحفزهما وتحددهما حاجات ووسائل الجماعات الأسرية (ص ٧٤ و ٧٥) •

وتعبير « المجتمعات القبلية » يدل الى يومنا هذا على جميع المجتمعات البدائية التى لها صفتان مميزتان واضحتان لأدائها لوظيفتها : وجود وحدات اجتماعية أولية، وأجزاء ابتدائية لها شكل الجماعات المحلية المتعددة الأسر ، و « الوظائف المتكاثرة » لعلاقات القرابة التى تبنى هذه الجماعات الأسرية • وأيا ما كان فما يكاد المرء يخطو وراء هذا القاسم المشترك حتى تأتى الاختلافات بين المجتمعات القبلية الى المقدمة ، ويجب أن تحصر وتفسر • والآن اذا كانت هنالك بعض اختلافات تقود المرء ببساطة الى تمييز طبقات متفرعة عن طبقة المجتمعات القبلية فهنالك اختلافات أخرى تضع موضع التساؤل هذه الطبقة ، وهنا تنشأ وتتركز جميع الصعوبات النظرية الخاصة بالتناول التجريبى المقارن • ولاعطاء دليل على ذلك يكفى أن نحلل المتناقضات التى يتورط فيها ساهلينز ، والمتاعب التى يواجهها عندما يحاول أن يضمن فى تعريف المجتمعات القبلية عنصرا ثالثا : خاصية « التكافؤ البنائى » للأجزاء الابتدائية التى تشكلها • وهنا نلتقى ببعض المشكلات الأساسية فى الأنثروبولوجيا •

و « بالتكافؤ البنائى » للأجزاء الابتدائية يقصد كونها متكافئة وظيفيا ، ومعنى هذا أنها تتطابق وتتساوى اقتصاديا وسياسيا وثقافيا وأيديولوجيا • فكل جزء وكل جماعة محلية انما تكونه الأجزاء والجماعات الأخرى ويفعل ما تفعله • وأفضل تصوير لهذا المبدأ للتكافؤ البنائى للأجزاء هو فى نظر ساهلينز مجتمع « تيف » فى نيجريا• فكل جماعات « تيف » المحلية هى أجزاء متحدة بالقرابة تدعى كونها منحدرة من جد مشترك وتشغل مناطق متجاورة • ومستويات التنظيم الاجتماعى الأعلى من تنظيم هذه الجماعات المحلية لا توجد الا لفترة مؤقتة ، قبل أن يضعها صراع ما موضع تعارض • فاذا هاجمت جماعة (أ) جماعة (ب) فان السلالة (١) تؤكد تأكيدا تاما تضامنها وتعبىء قواها لمواجهة السلالة (٢) • واذا هاجمت الجماعة الجزئية المنحدرة من سلالة

واحدة (د) الجماعة المحلية المجاورة (هـ) فان كل المنحدرين من الجد (أ) يعبئون قواهم ضد السلالة الأعلى (ب) • وعلى ذلـــك توجد مستويات من القرابة وتنظيم اجتماعى أعلى من مستوى الجماعة الجزئية المحلية ، وتصبح متممة فى « تعارضهـــا » بمقتضى صيغة ايفانز بريتشارد الخاصة بالنوير (١٩٤٠ ، ص ١٤٤) •

فلنقارن هذا الرسم البياني بنموذج منخفض نسبيا لرياسة بولينيزية منخرطة فى سلك « عشيرة مخروطية » علق عليها ساهلينز •

نكتشف فورا ، فى حالة الرياسة البولينيزية أن مبدأ التكافؤ البنائى للجماعات الجزئية الابتدائية التى تمارس نشاطها بين « التيف » و « النوير » ، هـــذا المبدأ الذى يميز ، على حد قول ساهلينز ، المجتمعـــات القبلية لم تعد له فاعلية • فكل الجماعات الجزئية والأفراد الذين يؤلفون الرياسة يرتبون هنا فى ترتيب متسلسل منحدرين من الرئيس (أ) ، وهو أكبر المنحدرين سنا من أكبر أبناء مؤسس العشيرة (ومن جهة أخرى بين « الكاشين فى بورما » تأتى السلطة من أصغر أبناء المنحدرين عن أصغر أبناء الجد المؤسس • انظر « ليش ») • أمامنا على اليقين مجتمع متجزىء ، ولكنه مجتمع يشمل تسلسلا لمراتب اجتماعية غير متكافئة تصـــبح أعلى كلما ازددنا قربا ، متبعين خطوط النسب ، من الفرع الأصغر فالأصغر فى الانحدار من المؤسس• ويؤكد ساهلينز أن رياسة من هذا القبيل ليست مجتمعا من طبقات • « انها أقرب أن تكون بناء من درجات مصلحة منها بناء من صراعات على مصـــلحة ، وأولويات عائلية منعكسة فى التحكم فى الثروة والقوة ، وفى حق اغتصـــاب فائدة الآخرين ، وفى الوصول الى القوة الآلهية والى الجوانب المادية لأساليب الحياة بحيث أنه اذا كان جميع الأفراد ينتسب كل منهم بالقرابة للأخر ، ويكونون أعضـــاء فى المجتمع ، فان بعضا منهم أعضاء بدرجة أكبر من الآخرين » (ص ٢٤) • فهنا ، وللأسباب نفسها ، لم تعد الأجزاء الابتدائية للمجتمع متكافئة وظيفيا ، وتوجد مستويات التنظيم القائمة على السلالة الأعلى من التنظيم القائم على الأجزاء المحلية – الذى ليس له الا وجـــود عرضى ، وأهمية اجتماعية محدودة جدا فى تكاثر المجتمعات التى ليس لها زعيم – فى شكل منظمات ثابتة ، تحدد لها وظائف مختلفة مساعدة لتكاثر المجتمع بكافته ، ومن ثم ضبط العمل الوظيفى الباطنى للجماعات المحلية وتكاثرها ، ضبط ذلك بطرائق متنوعة ولكنها فعالة • ولم يعد لهذه الأخيرة الاســـتقلال السياسى الاقتصـــادى الايديولوجى الكبير الذى كان لها فى صدر « القبائل التى ليس لها زعيم » • هـــذا التسلسل للوظائف هو الذى يجعـل الرئيس الأعلى وجمـاعة القرابة التى يجىء منها مركز أو قمة للمجتمع بأسره ما دام يجسد ويضبط العلاقات المتبـــادلة بين جميع الجماعات والأفراد الذين يشكلون المتجمع •

وعلى ذلك فحتى اذا كان ثمة تشابه شكلى بين التنظيم السلالى لبعض القبائل التى بدون زعيم وبين التنظيم الســـلالى لرياســـات معينة (بالرغم من أن العشيرة البولينيزية أقرب الى الانحدار من جماعة القرابة لأصل واحد ، وهى على ذلك غـــير

منتمية انتماء سلاليا رغم كونها من ايديولوجية الأصل الأبوى) فان النقطة الرئيسية هى أن هذه السلالات تؤدى وظيفتها بطريقة مختلفة تماما · والحق أن علاقات القرابه متجزئة ومتعددة الوظائف فى الحالتين ؛ بيد أن هذه المشابهات فى الشكل يبدو أن لها أهمية محدودة تجاه النتائج المترتبة على كل الجوانب الاقتصـــادية والسياسية والايديولوجية لأداء هذه المجتمعات لوظائفها ولتكاثرها ، وهى نتـــائج ناجمة عن اختلافاتها فى وظائفها وبناءاتها الباطنية ·

هذا الملخص يثبت بوضوح أن الشكل العام للعلاقات الاجتماعية ، وان لم يزل شكل علاقات قرابة متعددة الوظائف ، هو المجتمعات المتجزئة بدون زعيم · والرياسات البولينيزية تجعلنا بالفعـــل أمام ضربين مختلفين للانتـــاج ليس اختلافهما اختلاف مجموعتين متنوعتين من نوع واحد ، وهو ما يطلق عليه « الضرب العائلى للانتاج » عند ساهلينز · اذ أن ما يميز ويحدد علاقات الانتاج فى حالة رياسات البولينيز هو العلاقات الموجودة بين أرستقراطية لا تعمل وتملك السلطة السياسية والايديولوجية والدينية وتسيطر على عمل وانتاج المنتجين المباشرين ومواردهم المادية ، وبين جماهير عامة الناس الذين يعيشون فى المجتمعات المحلية · ان هذه واقعة هامة ينبغى تفسيرها وأعنى بها أن الارستقراطية والكافة من الناس هما من قرابة بعيدة ، أو يعتبر كـــل منهما الآخر كذلك ، ويعامله من حيث هو كذلك · وما له مغزاه بالمثل ، وان كانت أهميته أقل ، هو أن شكل علاقات القرابة بينهم هو القرابة من أصل أبوى ، ولكن ما هو حاسم هو أن ضرب الانتاج والبناءات السياسية والأيديولوجية المرتبطة بهـــا من نوع مختلف اختلافا تاما عما نجده بين المجتمعات السلالية مثل مجتمعات النوير والتيف · وظهور الطبقات الاجتماعية الحقيقية ينطوى لا على اختفاء علاقات القرابة وانما على اختفاء قدرتها على أن تكون الشكل العام للعلاقات الاجتماعية ، الا أن ثمـة شروطا نوعية مطلوبة لكى تنمو العـلاقات السياسية والايديولوجية وعلاقات الانتاج الجارية بين الارستقراطية وكافة الناس نموا مستقلا عن علاقات القرابة · والحق أن ساهلينز لم يغفل هذه المشكلة الأساسية لظهور الطبقات ، ولكنه طرحها دون أن يعالجها ·

٣ ـ محاولة من أجل عرض متوازن :

أزمة تصور أو أزمة الأسس التجريبية للأنثروبولوجيا

وعلى ذلك ففى أعقاب أعظم مجهود مدعم بذل فى الأنثروبولوجيا زمنـــا طويلا لاعادة تعريف تصور « قبيلة » واستخدامه استخداما فعالا يغرق المرء فى نتيجة سلبية على نطاق واسع · لقد وجدت فئة المجتمعات القبلية نفسها وقد انشطرت الى اثنتين · وعلى جانبى خط التقسيم الغامض فى طبيعته وأصله تجمعت المجتمعات المتجزئة التى لا زعيم لها فى أحدهما ، وفى الآخر مجتمعات الرياسات · والاختلافات البنائية بين

هذه المجتمعات تعدل التشابهات فى العدد وفى الأهمية معا . وفى ضوء هذا باءت بالخسران محاولة ساهلينز فى سنة ١٩٦٨ ليضم فى فئة واحدة هاتين الفئتين من المجتمعات التى ميز بينها وجعل بعضها مقابلا للبعض الآخر فى سنة ١٩٦١ . وفضلا عن ذلك فان هذا النكوص على العقبين يؤكد المقارنات الاحصائية التى قام بهـــا كوهين وشليجل اللذان اذ استخدما عمليـات فيشر الرياضية فى التحليل التراجعى للتفاوت المشترك فى المتغيرات المتعددة ، خلصا فى سنة ١٩٦٧ الى « أنه لم يـكن هنالك سد متين لفكرة وجود مرحلة اجتماعية موحدة لزمر جامعى الصيد ومجتمعات الدولة » . ومن المحتمل أن تحليلا بنائيا مدققا للانساق الاقتصادية لهذه المجتمعات قد يكشف عن وجود عدد أكبر من ضروب الانتاج فى صدر هاتين الفئتين من المجتمعات وقد يقلب هذا التصنيف المفرط فى الايجاز .

وفضلا عن ذلك فان تقسيم فئة المجتمعات القبلية فى صميمها يجعل من الشاق أن تكون مميزة عند أطرافها من فئتى المجتمعات الأخريين اللذين تقابل احداهمــا الأخرى .وأعنى بهما « زمر جامعى الصيد » ، و « مجتمعـــات الدولة » . وقد أظهر هربرت لويس ومورتون فريد أن المعايير التى أخذ بها ساهلينز وسرفيس لتعريف المجتمعات القبلية المتجزئة بدون زعيم لا تميز بينها وبين تلك المجتمعات التى يشـار اليها « بالزمر » . وفضلا عن ذلك فان دولة الامبراطورية أبعــد كثيرا عن أن تتنافر تنافرا أساسيا ودقيقا مع وجود المجتمعات القبلية ، كثيرا ما تشد أزر الرياســات والقبائل التى تسيطر عليها وفى بعض الأحايين تخلقها بتمامها دون أن تكون هنالك ضرورة لأن نستنتج من هذه العمليات مثالا تزودنا به ممارسة السلطات الاستعمارية الأوربية بالأمس ، وهو أن القبائل والرياسات كانت دائما وعلى وجه الحصر تشكيلات اجتماعية ثانوية ، نتاجات جانبية لتشكيل مجتمعات الدولة، كما يفعل فريد وكوهين.

وعلى الجملة يبدو أن تصور « مجتمع قبلى » يدل على فئة صغيرة من القســمات الواضحة لعمل مجتمعات « بدائية » كثيرة العدد ، أعنى بذلك طابع « التجزؤ » فى الوحدات الاجتماعية الاقتصادية الأولية التى تولفها ، والطابع الحقيقى أو الظاهرى « لجماعات القرابة ، فى هذه الوحدات الاجتماعية الاقتصـــادية ، وطابع « الوظائف المتعددة » لعلاقات القرابة هذه . ويكون الغموض فى هذه المعايير بحيث أن هـــذا التصور قد يطبق على عدد لا حصر له من المجتمعات البدائية التى تكدس فى كتـــل مختلطة كبيرة بتخوم غير محددة . زد على ذلك أن ما يلفت النظر فى تاريخ هذا التصور هو أنه تغير قليـــــلا فى فائدته منذ أيام لويس مورجان (١٨٧٧) ، عندما أضـافت الاكتشافات الكثيرة فى هذا الحقل منذ ذلك الحين الى عدم تحدده والصــعوبات التى ترتبط به وأبرزتها . ذلك لأن مضمونه قد أختفى بنوع من الانهيار الباطنى ، وهو ماارتبط ارتباطا مباشرا بأفكار مورجان التأملية، مثلا فكرة الترتيب الضرورى لتعاقب الأنساق الأموية ثم الأبوية ، وهى أفكار مهجورة فى أيامنا هذه فى أنظار كل منا ، بل فى أنظار ورثة مورجان من المفكرين .

والصعوبة ليست خاصة بتصور منعزل ، بل هى بالأحرى متصلة بجذوره فى تناول المشكلات ، وهو ما ينتج بالضرورة ذلك النوع من الصعوبات النظرية بقـــدر ما يبنى العمل العلمى • وفى حالة سرفيس وساهلينز هذا المنهج هو منهج التجريبية التطورية الجديدة ، فهو يضيف قصور احداها الى ضعف الأخرى • فكل التجريبيين ينزعون الى قصر تحليل المجتمعات على ابراز قسمات عملها الوظيفى ابرازا واضحا ، ثم تجميعها فى تصورات متنوعة تبعا لحضور أو غياب بعض تلك القسمات المختارة كنقط ضبط ، ولكنهم مهددون بالوقوع فى مأزق لا مخرج منه فى الاستثناء والقاعدة.

ويستخدم التطوريون الجدد نتائج مجردة ، نتـــاجات العمليات التجريبية فى تصنيف المجتمعات وتسميتها ، ليقيموا مخططا فرضيا لتطور المجتمع البشرى • وهذا المخطط لا ينبنى من نتائج تحليل للتطور الواقعى للمجتمعات مأخوذة كأمثلة ، ولكنه ينبنى منطقيا من نتائج مسوقة من تطور الطبيعة ، وبالتخصيص تطور الكائنـــــات الحية • ولم يأخذ التجريبيون التطوريون الجـدد ألبتة مأخذا جادا تمـــاما ظواهر المعكوسية ، وأقل من ذلك ظواهر الانحطاط التى توجد فى تطور المجتمعات أعتبروا هذا التطور على وجه الحصر تقريبا تطورا عاما وحركة ذات اتجاه واحد ، وتقدم الى أمام فى المراحل العامة (باستثناء جوليان ستيوارد وآخرين يرون فى التطور ظاهرة ذات خطوط متعددة) • والآن ليس هنالك تطور بدون انحطاط ، وليس هنالك تطور فى اتجاه دون امكان تطور فى اتجاه آخر أو اتجاهات أخرى عديدة • ليس هنالك تطور بوجه عام ، كما ليس هنالك أى تطور عام حقيقى للبشرية • فالبشرية ليست شخصا ، وكذلك المجتمعات ، وتواريخها ، أو التاريخ نفسه ، ليست تواريخ نمـــو جرثومة أو كائن عضوى • فلنردد عبارة ماركس ، « تاريخ العالم لم يكن قط ، التاريخ المعتبر تاريخا للعالم هو نتيجة » (انظر ، ماركس : اسهام فى نقد الاقتصاد السياسى، ص ١٧٣) • واذ نواجه بهذه الحقائق التى تفرض علينا أن نمسك فى آن واحـــد بالاستمرار والانقطاعات ، بالتشابهات الشلكية وبالاختلافات الوظيفية والبنائية ، يلزم لنا أن نستخدم منهجا يساعدنا على تجنب رد الوقائع الاجتمـــاعية والتاريخية الملاحظة الى مجردات تمضى قدما من الدقيق الى الأدق ، ولكنها تمكننا من أن نتمثـــل فى الفكر بناءاتها الباطنية وأن نكتشف قوانين التكاثر وعدم التكاثر أو التغير • من أجل ذلك ينبغى لنا أن ندفع بالبحث حتى نقطة تحديد السببية النوعية لكل بنـــاء أو مستوى بنائى • ولكن من أجل أن تفضى هذه الجهود الى الثمرة المرتجـــاة ينبغى الاقرار بالاستقلال النسبى لكل مستوى ، واستكشاف الربط فى شكل هذه البناءات

ومضمونها • وينبغي لنا بعد ذلك أن نمضي الى صميم التحليل البنـــائي لأشكال العلاقات الاجتماعية نحو نظرية بنائية لوظائف البناءات الاجتماعية والربط بينها • والمشكلة النهائية هي تحـــديد تسلسل هذه الوظائف في صـــدر هذه المجتمعات ، والسببية التفاضلية لكل بناء على البناءات الأخرى وعلى تكاثر وظائفها وارتباطاتها •

والآن إذا وجدت سببية تفاضلية للبناءات فان المشكلة الحاسمة لنظرية مقارنة للمجتمعات وبناءاتها وتاريخها كذلك هي تحديد السبب المحدد في التحليل النهائي ، ومن ثم الأولوية في الواقع ، بحيث لا يكون وحيدا ، ولا يستبعد هذه الترتيبـــات البنائية ولا تحولاتها • فمن ماركس الى مورجان ومن مورجان الى فيرث ومن فيرث الى ساهلينز رغم الاختلافات بين هؤلاء الكتاب ، قد بحث عن هذه السببية التفاضلية ذات أعظم مغزى في اتجاه القاعدة المادية للمجتمعات (الثورة في العصر الحجرى الحديث ، والثورة الصناعية الخ) أو في اتجاه بنائها الاقتصادى • وبالقيام بتحليلات من هذا القبيل يستطيع المرء أن يحدد بدقة الجزء العلمي من تصور القبيلة ، أو المجتمع القبلي، بشرط أن يقلع المرء عن استخدام هذه الاجراءات في مجتمعات عزلت عن بيئاتهـــا ، ويصمم على استخدامها في مجموعات محدودة من المجتمعات المتجاورة ، أو أن يعمل ، على حد قول هربرت س• لويس في مجال التطورات النوعية والمحدودة • وبالتدريج ستنبنى من جديد وعلى أساس أثبت لا نظرية تطور المجتمعات فقط بل أيضا نظرية القرابة والدين والسياسة في ارتباطاتها البنائية النوعية مع منطق الضروب المتنوعة للانتاج •

تغيير أساس المشكلة وشروطها :

هل نندهش اذن اذا كنا في نهوضنا بجعل تصور القبيلة واضحا وبمســـح تاريخه مسحا موجزا قد كشـــفنا في ذخيرة أبحاث الأنثروبولوجيين وعملهم اليومي عن عوالم متناقضة نظريا وعن عادات للفكر تتكاثر في صمت وترسخ ، وقد غدت في معظمها طرقا تقود الى لا شيء ؟ ولكي نحل ألغاز هذا التاريخ وننهض بالتقويم النقدي لتصور القبيلة ينبغي للمرء أن يبذل قصارى ما عنده لكي يحلل الى أكبر درجة وقائع الأشياء التي يدل عليها هذا التصور ، وينبغي للمرء أن يعرف بطريقة ما كيف يتغلغل في صميم لب التصور ليرى الانشقاقات الواضحة التي تطابق لا سمات مختلفة لوقائع الأشياء التي تدل عليها بل « آثارا مختلفة للفكر » ، أعني بذلك آثار الطرائق المختلفة التي استخدم فيها الفكر أو مارس عمله بخامات تمثلاته • فما هي خامة تصـــور

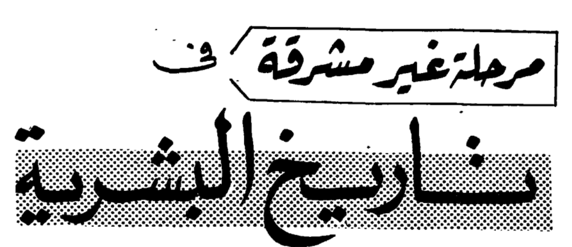
القبيلة ؟ انها تمثل فى الفكر واللغة متقن تقريبا « لشكل عام » تظهر فيه العلاقات الاجتماعية لعدد معين — وهو عدد كبير من هذا — من مجتمعات معاصرة أو مجتمعات العصر القديم · هذا « الشكل العام » هو علاقة للقرابة و « عموميتها » توحى بأن علاقات القرابة تؤدى أو أدت دورا رائدا فى هذه المجتمعات ·

وتعزى الصعوبات فى التصور التجريبى للقبيلة ، فيما يبدو ، الى الحقيقة القائلة بأن هذا « الشكل العام » الذى تظهر فيه علاقات اجتماعية نموذجية فى مجتمعات معينة لا يبين ظهور هذه العلاقات الاجتماعية فقط ، وانما يوحى كذلك بشىء منصب على طبيعتها وعلى ارتباطاتها الباطنية ، أو على الأقل من حيث أن هذا الشكل العام يجعل هذه العلاقات الاجتماعية تظهر كمظاهر للقرابة فقط فانه يمنع المرء من أن يرى بطريقة أخرى ما يظهره ، وتمنعه من أن يرى شيئا آخر غير ما يظهره · فالمشكلة من ثم تتصل بالفكر المجرد ، وتنشأ من أنه يقبل أو يرفض أن يتبع الاتجاهات التى تشير اليها مظاهر الأشياء ·

لهذا السبب فان صعوبات تصور « القبيلة » أو « المجتمع القبلى » ليست صعوبات معزولة أو فريدة · فانها توجد فى أشكال أخرى عندما يتصور المرء بوضوح « الزمرة » و « مجتمع الدولة » ، وهى تصورات متجاورة ان لم يكن بعضها مرتبطا ببعض ، أعنى بذلك تصورات تدل على « أشكال » أخرى تظهر فيها العلاقات الاجتماعية لمجتمعات أخرى يبنى بها بعض الأفراد مخططا عاما للتطور الاجتماعى للبشرية · ولهذا السبب لا يسع المرء أن يأمل فى « اصلاح » تصور القبيلة على استقلال أو يشفيه من علله قبل أن يتأمل فى التصورات اللاحقة ويصلحها واحدا بعد الآخر · ومن الضرورى — وهذه ثورة حقيقية فى النظرية — أن «يتخلى الفكر عن أساس المظاهر» ويغير تغييرا تاما شروط المشكلات دون أن يتوانى عن حلها · وينبغى للفكر ، على الأقل ، أن يرى المشكلات حيث يعتقد أنه قد وجد الحلول · والآن فان الحدود الجديدة التى ينبغى أن يصاغ فيها السؤال هى : ما الذى يحدد الحقيقة القائلة بأنه فى مجتمعات معينة تؤدى علاقات القرابة دورا رائدا وتعطى كل العلاقات الاجتماعية والمجتمع شكلها العام ؟ ما الذى يحدد الحقيقة القائلة بأنه فى مجتمعات أخرى (الحكومات الدينية فى « الأزتك » أو « الانكا » على سبيل المثال) تؤدى العلاقات السياسية الايديولوجية دورا رائدا وتلقح جميع العلاقات الاجتماعية ، وتعطى المجتمع شكله العام الخ ؟ فى هذا تاما شروط المشكلات دون أن يتوانى عن حلها · وينبغى للفكر ، على الأقل ، أن يرى الاتجاه وجه ساهلينز وكتاب آخرون جهودهم باحثين فى مجال «أشكال اقتصاد العصر

المجرى الحديث» و «الضرب العائلي للانتاج» أو «ضرب انتاج السلالة» وهو مايميزها عن الاجابة على السؤال عن الطبيعة الحقة « للمجتمع القبلي » وأشكال مظهره · وخطاهم لا يكمن هناك في ظننا ، وانما يكمن في مكان آخـر ، في الحقيقة القائلة بأنهم لم يحللوا تحليلا حقيقيا هذه الضروب من الانتاج ، وأنهم لم يستمروا في وصفها في الأشكال التي تظهر فيها· وقد عجزوا عن أن يبينوا أو يحللوا السببية البنائية النوعية، أعني بذلك القول « التأثير المحدد النهائي » لهذه الضروب المتعددة من الانتـاج على المستويات الأخرى من التنظيم لهذه المجتمعات وعلى ضروب مظهرها أو أشـكالها العامة ·

لهذه الأسباب لا يمكن للمرء أن يتخلص من الصعوبات المصاحبة لمضمون تصور القبيلة اما بالقضاء تعسفا بالموت على هذا التصور وتوسيده الثرى في صمت ، أو وصم أولئـك الذين يستمرون في اسـتخدامه بأنهم تجريبيون أذلاء · وما دامت تصورات جديدة لم تدخل لحل هذه المشكلات ، التي لا يثيرها التصور ، ولكنها تثار في ارتباطها بأحوال الأمور التي يدل عليها التصور ، فسيظهر هذا التصور تقريبا في أشكال مصقولة ، وسيستمر في تقديم النوع نفسه من الخدمة الجيدة أو السيئة · ولن يتخلى عن مكانه الا عندما يفقد موضوعه ، وسيبقى كأثر لطريقة في التفكير متروكة دائما للفكر التلقائي ، ولكن الفكر العلمي سيكون قد تلقى الدرس الذي يجعله يرتاب فيها ويرفضها ·



وجهة نظر العلامة «كورنو» في استقطاب القوتين الأعظم :
روسيا والولايات المتحدة : لأحداث التاريخ المعاصر .

بقلم : لويس آرينيلا

ترجمة : الدكتور أحمد محمد الخشاب

المقال فى كلمات

يتناول هذا المقال بعض التنبؤات التاريخية التى حققتها الأيام ، فقد تنبأ أحد المؤرخين العظام فى نهاية القرن الثامن عشر بما آلت اليه الأحداث التاريخية فى عصرنا هذا : من أن هناك امبراطوريتين سوف يكون لهما القدح المعلى فى مصائر العالم : روسيا فى الشرق والولايات المتحدة فى الغرب . تنبأ بهذا ولما يمض على استقلال الولايات عن أمها بريطانيا الا قرابة عام . وبعد ذلك فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وأوربا فى أوج ثورتها الصناعية تنبأ بعض كبار المؤرخين بأفول نجم هذه القارة وهـذا ما نراه واضحا الآن .

ولكن الكاتب فى هذا المقـال ينتقد اغفال وجهـة نظر فيلسوف واقتصادى كبير هو أوغسطين كورنو الذى رأى فى النصف الثـانى من القرن التاسع عشر رأيا مخالفا لذلك يتلخص فى تقسيم جديد للعـالم تسوده الصين ويمهد له فيضان التكنوقراطية . وهذا ما ظهرت بوادره

بقلم : لويس اريتيلا

ولد عام ١٩١٨ ٠ حاصل على درجة الاجريجية فى الفلسفة ومن مؤلفاته : الملكية والحرية فى نظر لوك ، مذهب كلفن ومقاومة الدولة ، الطبيعة والمجتمع والثـورة الصناعية ، الاقتصاد والتربية

ترجمة : الدكتور احمد محمد الخشاب

رئيس قسم الاجتماع بجامعة القاهرة

اليوم للعيان ٠ ويبنى كورنو وجهة نظره هذه على أن المدنية كان لها من أقدم العصور مسرحان ، أحدهما فى الشرق والآخر فى الغرب ، ففى العصر الذى ظهر فيـه ليو ـ تسى وكونفشيوس فى الصـين ظهر فيه طاليس وفيثاغورس فى اليونان ٠ وبعـد ذلك بخمسة أو سـتة قرون وجدت امبراطوريتان فسيحتان تأسس عليهما حكم مطلق ، فى شرق وغرب العالم القديم ، هما الامبراطورية الصينية فى الشرق والرومانية التى انبثقت عن المدنية المصرية فى الغرب ٠ ولا شك أن هناك أوجه تشابه وأوجه تناقض بين هذه المدنيات القديمة ، فالمدنيتان المصرية والصينية أظهرتا بطريقة واحدة أساليب الاتصال كاللغة والكتابة والارادة المباشرة نحو أول ابداع فى الصناعة وايجاد قوة نظامية وغرس تقاليد ثقافية ٠ ويرى كورنو أن من أهم المتناقضات بين الغرب والشرق أن مدنية الغرب يمـكن تصورها كنسق متطور مفتوح تقوم ميكانزماته بطبع أى عناصر خارجية عنه بطبعه، أما النسق الشرقى فانه يقاوم أى تأثير ويعلق ثقافته على الوجود أو الظرف القـائم ٠ وأما التناقض الثـانى فينحصر فى أن كل النظم المتطورة التى خلفتها أثينا أو روما لم تترك سوى القليل للانسان كانسان ، بينما كانت

النظم الاجتماعية للصين تبنى وتشتق قيمها من تيسير الحياة للكائن البشرى . ويتساءل الكاتب : هل نحن على مشارف الدخول فى حقبة تتحقق فيها تنبؤات كورنو من اقتسام الغرب متمثلا فى الولايات المتحدة ، والشرق متمثلا فى الصين السيادة العالمية . ان الحكومة الشيوعية فى الصين كما يقول غيرت المجال التقليدى المعوق وحولته الى قوة عن طريق بناء السلطة الحكومية وخلق مجتمع صناعى مما جعل الصين عملاقا كبيرا ، تجاهله أمر غير معقول وغير ممكن . وعلى الرغم من أن الصين وروسيا ماركسيتان ، الا أن أيديولوجية كل منهما تختلف عن أيديولوجية الأخرى، ولو أنهما يتمسكان بهدف أساسى من أهداف الماركسية وهو الرغبة فى تحويل الانسان والمجتمع والطبيعة . ان الصين فى أخذها بالتصنيع السريع تتميز بأن هناك تركيزا على الانسان أكثر من التكنولوجيا . ومن رأى آلين بيرفيت أن كلا من واشنطن وموسكو فقد سيطرتها على المصائر العالمية ممايعزز تنبؤ كورنو ، وممايعززه أيضا ماذهب اليه روبرت جيلبان بأنه من السهل حينما نمعن النظر أن نميز النموذج الصينى عن الغربى وأن هذه الدولة ، يعنى الصين ، مشغولة بدرجة كبيرة بخلق عالم جديد .

كتب ميلشور جرم الى « كاترين » الثانية سنة ١٧٩٠ : « ثمة امبراطوريتان سوف تشتركان فى كل ثمرات المدنية ، وما تشير اليها ، من قوة ونبوغ ورسائل وفن وأسلحة وصناعة : هاتان الامبراطوريتان هما روسيا فى الشرق ، وأمريكا التى أصبحت أخيرا مستقلة فى الغرب » وبعد هذا بثمانين عام قدم باخوفن تصورا عاما قويا فى هذا المنحنى حين قال : « لقد بدأت فى الاعتقاد فى أن مؤرخ القرن العشرين سوف يكتب فقط عن أمريكا وروسيا . وفى الفترة التى تخللت ما أشار اليه « جرم » و « باخوفن » اختتم توكفيل المجلد الأول من كتابه « الديموقراطية فى أمريكا » بما يلى : يوجد فى العالم ، فى وقتنا الحاضر دولتان عظيمتان بدأتا من نقطتين مختلفتين ، لكنه يبدو انهما تتجهان نحو غاية أو مطاف واحد . وأننى أعنى أو أشير هنا الى الروس والأمريكيين .. وسيلة الأولى الرئيسية هى الحرية ، وسبيل الثانية العبودية . وهاتان الدولتان تختلفان فى نقاط البدء ، ومساريهما ليسا متشابهين ، على أنه يبدو أن ما يجمعهما هو وجود ارادة قوية للسيطرة على مقدرات نصف العالم .

لقد تنبأ جرم ، وباخوفن ، وتوكفيل ، باعادة توزيع مراكز باتخاذ القرار السياسى خلال حقبة لم يكن فيها هناك ما يوحى ببدء أفول أوروبا . فقد كان لديها وتحت تصرفها كثير من فائض رأس المال ، وكانت قد أنجزت بالفعل سيطرتها على افريقيا ، ولقى علمها وتكنولوجيتها قبولا . ومع ذلك فبعض من معاصريها ، بينما كانوا يشاهدون بزوغ القوى الجديدة كانوا على وعى بأن أوروبا من خلال تأثيرها ، تقوم الطاقة الواقعة للبناءات التى تسيطر عليها من خارجها . فعندما حاول توكفيل نفسه التنبؤ بالقوة فى المستقبل ظل تصوره ملبدا بالغيوم من خلال بعض المظاهر الواضحة المتعلقة بالحكومة، كمركزية القوة والسلطة ، والحدود المساحية الواضحة ، والحجم .

وفى سنة ١٨٦١ كان هناك فيلسوف واقتصادى أغفل كثيرا ، ونسى طويلا ، هو أوغسطين كورنو ، الذى قدم تقسيما آخرا مغايرا للعالم • وهو لم يقم بتحليل تشريعى للنظام السياسى ، ولم يقدم تقويما استراتيجيا أو اقتصاديا للقوى ، بل أكثر من كل هذا ، قام بفحص تاريخ المدينة • فقد أشار بشفافية وروية ، ان تحليله يتقدم زمنه ويلقى الضوء على زماننا •

وســـوف نوضح فى موضعين محددين مدى الاتفاق أو المطابقة بين تخمينــات وافتراضاتُ « كورنو » والوضع التاريخى الذى نعيش فيه • كما اننا سوف لا نقصر مهمتنا على ايضاح بصيرة مؤلف معين ، بالقــدر الذى ســـوف نهتم فيه بالتخمينات والافتراضات نفسها ويمكن أن يفيد « حدس الانسان » الذى أسماه ليروى بالتنبوء الاجتماعى فى تحديد الخطوط التى تقدم التطور من خلالها نحو تقسيم جديد للعــالم تسوده الصين والولايات المتحدة ، ويمهد له فيضان التكنوقراطية •

ويساعد القاء الضوء على التاريخ والمدنية فى ابراز بعض الخطوط العميقة للتطور الانسانى • فبالنسبة لكورنو تتألف عملية المدنية أو مسارها من المزيد من الاضافة التى تحركُ الانسانية وتدفعها من حالة الطبيعة ، وبطبيعة الحال لن يختفى تأثير الطبيعة على الانسانية اختفاء كاملا ، لكنها تميل الى التخفيف من حدتها ، « نظرا لأن الانسان يعيش حياة أكثر صناعية أو من صنعه تقريبا ، وبعبارة أخرى انتقال هذه الحياة من الظروف التى كان الانسان فيها عند بدء التاريخ » • وتتزايد المسافة التى تضعها المجتمعات الانسانية بينها وبين حالاتها الأولى ، بدرجات متفاوتة • وتتميز هذه القدرة غير المحدودة على تقدم المدنية ، أولا بجعلها قدرة دينامية ، وثانيا بتحديد مجالات التطبيق • فالمدنية تدنو فقط لمن يؤمن بالتقدم المستمر ويسلم به • ويمكن الاشارة الى «كورنو» عندما درس اللاندسكيب التاريخى للمدينة ، برمتها ، وملاحظته لقسماتها الدالة الهامة (١) لم يصف واقعتين أو حقيقتين غير عاديتين هما : الاستقطاب الثنــائى وتصادم القوى المتمدينة •

وعملية الاستقطاب الازدواجى هـــذه ظهرت كخط متــوازى بين مدنية أوروبا ومدنية الشرق الأقصى « فخريطة العالم أصبحت تتأثر بطرق وأساليب مختلفة » كما يقول كورنو : على أن هناك ظروفا ملائمة ، كالصدفة ، أو بعض الأمور التى لا يمكن التكهن بها ، كانت فى هذين الاقليمين من العالم ، وساعدت على تركيز هاتين القوتين التقويميتين اللتين حولتا هذه المجتمعات • وهذه الرؤية الثنائية تشمل فى ذات الوقت تباين كيفى ، وتمركز ولكن معانى ومدلولات هذين المكونين فى حاجة الى تحديد دقيق •

---

(١) توجد فى المجتمعات الانسانية أشياء معينة قادرة على الاســـتمرار فى الوقت الــذى تمتد فيــه وتتحسن ، باعتبارها ظروفا أو شروطا ضرورية للحفاظ على صحة الجسم الاجتماعى • وجماع هــذه الأشياء التى من هذا النوع هى التى تفضى الى التقدم المستمر ذلك التقدم الذى ان لم يتحدد فى نفسه ، يصبح شيئا لا يمكن تحديده •• فالمجتمعات أكثر من الأفراد تحوى أشياء غير محددة للتقدم ، تساعد على التقدم المستمر Traitè (ص ٣٢٩ ، ١٦)

ولا توحي معرفة القدرتين الثقافيتين الأساسيتين ، ابتـداء تنميط من خلاله يعتمد تصنيف المدنيات على تصور معيارى • وحتى لو وجد شكل يسبق الآخر فان تقدير ذلك لا يعتمد على تحديد سبق لنموذج مثالى للانسانية ، وانما يعتمد على تفحص الأساليب والوسائل المعقدة للحياة التى وجدت من خلال التاريخ • والواقع أن مقابلة الشرق بالغرب لا يعنى انكارا ولا اغفالا للأشكال الأخرى من أشكال المدنية ، لأن ذلك بطبيعة الحال يفترض أن هناك تعددا طبيعيا وأساسيا للمدنيات المحلية التى تشـبه واحات الصـحراء ، التى تكون مكتفية ذاتيا ومعزولة كل منها عن الأخريات ، والذى يغض توزيعها المشتت بتذكر العقل للكائنات غير المتصلة أو المعزولة التى تدرس جغرافيا • وأما بالنسبة للتجمعات الانسانية فليس هناك منها ما يكون تمرينا على العملية الراسخة أو المسار الأساسى لأن هذا يقلل من غياب الثقافة التى تتميز بها المجتمعات البدائية أكثر من تقليل الميل نحو التكرار الذى يقيم بناء مغلقا لمقاومة التأثيرات الخارجية • ولم يقصد « كورنو » من هذا ضبط نـوع من الكشف الانثروبولوجى للناس المعروفين • فبين الاهتمام الشامل للوقائع الخاصـة والرؤيا الايديولوجية للارتقاء التاريخى يكمن المدخل الأساسى لفلسفة التاريخ (٢) وهذا المدخل الأخير قد يتقابل أو يتبادل الرأى مع التشريح المقارن الذى يقتضى معرفة بالتشريح الوصفى • ولكن موضوع هذا التشريح يقتضى تحديد الحقائق العامة (ممثلا كل الثدييات باستثناء واحد طفيف أو اثنين ، لها سبع فقرات منحنية) ومن ثم رفعها الى مكانة القوانين عندما تكون مسلما بها نظريا •

وبالنسبة لفلسفة التاريخ فلها نفس الضرورات ونفس الموضوع ــ فيجب أن يكون المرء ملما الماما كاملا بالحقائق والوقائع التى يقدمها التاريخ القصصى ، كما أن موضوع فلسفة التاريخ يقتضى تحصيل القوانين التى يمكن فى ضوئها تقـديم التحقيق أو البرهان الفطرى •• ولكن هناك أيضا ، وغالبا ، حقائق بارزة توحي أو تشير الى بدايات محدودة ، وبطبيعة الحال فان التعرض للظروف التى لا نكون على ادراك بها ، وبنتائجها التى تبتعد عن تحييد الأخريات والتى تفنى مع الزمن ، كما فى حالة تلك الأشياء التى تحدث فى مجال الاحصاء ، عندما تستبعد الصدفة وأخطائها باختبارات متعـددة ، تمارس تأثيرا دائمـا على التطورات التاريخية فمقابلة الحقـائق والوقائع ومناهضتها يساعد على تقديم أساس للمنهج • فالوقائع أو الحقائق التفصيلية (٣)

---

(٢) والذى يفضل كورنو « تسـميته بتعليل التاريخ • فالفصـل الأول من كتـابه يهتم بمعالجة تعليل التـاريخ وفلسـفة التاريخ » والذى يتميز بوضوح عن تاريخ المدينة ، الذى يهتم بالتاريخ العام للجنس البشرى أو الغائبة التـاريخية • فقد «كورنت» فى الافتتاحية ان هذا يقتضى منا التحيز بقدر واضح بأن فلسفتنا فى التاريخ تختلف عن تلك التى للآخرين والذين يأخذون بأن للتاريخ قوانينا • وسواء كانت هناك قوانين ، أو لا توجد ، فان الذى يكفى أن هناك وقائع ، وانه أحيانا ما يحدث بينها اعتماد متبادل ، وفى الأحيان الأخرى ينتفى هـذا الاعتماد •

(٣) لفلسفة التاريخ ، وبناء لموضوعها الأساسى ، حق الانتقاء من بين الحقائق التاريخية الكلية للحقائق الأسـاسية العامة التى تؤلف هيكل أو اطار هـذه الفلسفة وتفسير الكيفية التى تتضمن بها الحقائق الأخرى حقائق تفصيلية تكون ذات أهمية وتعتبر حب استطلاع ، وبالرغم من أنها فلسفيات تكون حقائق ثانوية •

لا تدرس في تجسداتها الفردية أو في ظهورها الأولى ، ولا حتى هناك مظاهر أو جوانب يتم تجريدها من الواقع التاريخي الذى يتم تعميمه تحت تصور واحد • وانما هناك بناءات كلية يوجد فى مسارها المقبل تجمع فى المسار كما يقول سارتر • فالحقائق العامة لا ترجع عموميتها فقط الى المكان الذى تحتله من الكل ، ومطابقة هذا المكان لأى وضع أبدى ، أيا كان ، بل بالاضافة لذلك ، ترجع هذه العمومية الى مقياس اتساق العلاقات الناتجة ،بين الجزء والكل • ذلك المقياس الذى يخلق حقائق عامة كالخصائص والعناصر والظاهرات التى تأخذ مكانة « الحقائق العامة » عندما تتكامل فى نسق يكون مبعث الاهتمام ، ويكون لديه قدرة على تمثل الكل ، الذى فى ضوئه يمكن تحديد عمومية الحقائق • ويستتبع هذا أن الدور الفعال لكل عنصر يعتمد على حجم وأهمية الكل المتساند • وهذا ما يكون كافيا لعبقين أكثر الحقب عودا ، حتى يتم تبين الظهور أو الوضوح الفعال للحقائق التى يمكن معالجتها بالتفصيل فى القصور الأوسع (٤) • فالحقائق كالكلمات كما لدى العلم اللغوى البنائى الذى يبحث فى اللغويات ، والذى اكتشف منذ سوشر ان اللغة شكل وليس جوهرا أو مضمونا وأوضح « الخصائص المستهجنة والغريبة ، التى ليس لها فورات محسوسة ، ومع ذلك لا تجعلنا نشك فى انها موجودة وان وظائفها تؤدى الى استمرارها» • ولقد وضعت فلسفة التاريخ أمامها مسئولية تحديد البناء ذى المعنى وذى الدلالة لأن ليس هناك واحد اليوم يرغب فى التخلى عن البحث عن المعانى فى التاريخ ، والذى تكون فيه عند نقطة بدئه فكرة ان معانى العناصر ومدلولاتها تشبه الكلمات فى لحظة معينة من لحظات ارتقائها ، الذى يشتق من النسق باعتباره كلا متوازنا ، أكثر من اشتقاق هذا الارتقاء من تاريخ هذه الكلمات • وبهذا يتضح ان التاريخ يتبين ربطه فقط بوضع الوقائع ، الواحدة تلو الأخرى فى تسلسل زمنى • على انه اذا أردنا تحديد العلامات التاريخية الثانوية أو عرض الحوادث عرضا تفصيليا ، هنا يجب على المرء أن يبرز بالضرورة فى نظرة واحدة ، سياق الوقائع التى تتبايع كل منها خلف الأخريات عبر القرون ، وذلك باجراء مختلف تماما عن ذلك الذى يستخدم فى التاريخ القصصى ، ولا نتعدى على روح المنهج الذى قدمه كورنت باشارتنا الى ان العالم الكلى للمدنية يتطابق مع البناء اللغوى ، فهناك فقط فروق دون اصطلاحات ايجابية (٥) • وتتطلب الاحاطة بالتجمعات الدالة التى لها معنى ، اغفال بعض الحقائق الخاصة ، ومعرفة بالتناقضات الأساسية التى يعزى اليها وجود هذه التجمعات ، وبناءاتها • فالمدخل المنهجى يحتوى

(٤) فبعد فحص الصورة التاريخية من خلال مظاهرها وأبعادها الهامة ، نستقطع منها ما يهمنا أكثر ، كتاريخ المدنية القريبة ، وذلك لكى نفحصها من خلال مساحة محدودة ، وعلى مدى صغير من الحقائق ، والتى كانت فى التحليل الأول تفصيلات ،مكنها من وجهة النظر الأخيرة ، أصبحت من الطراز الأول للاهتمام •

(٥) يوجد فقط داخل اللغة اختلافات • وحتى لو كانت اختلافات هامة ، فهناك اختلاف عام يعنى اصطلاحات موجبة يوجد بينها اختلاف ولكن فى اللغة توجد فقط اختلافات دون اصطلاحات موجبة •• وأيا كانت اللغة فلا توجد الأفكار أو الموسيقى أو الأصوات مثل وجود النسق اللغوى لأن الذى يوجد فقط اطار تصورى يحوى دعاوى نابعة عن النسق •

وضع تأكيد على البنــاء المترابط المتلاحم للنسق ، والتســاند المتبادل بين مكوناته ، بجـانب طابعها النسبى الذى يســاعد المرء على استخلاص فكرة الازدواج فى مدنية العالم ، والتى يعبر عنها بوجود توازى بين المدنية الأوروبية ومدنية الشرق الأقصى ٠

وهذا البرهان أو التدليل على الواقعة التاريخية قد يصطدم مع فكرة المحلية أو التمركز ٠ ومن المفيد محاولة وضع المدنيتين فى مجال محدد بناء على تضمين جغرافى للكفاءات ٠ فالشرق الأقصى ، والغرب الأقصى لا يوضعان كمنطقة اقليمية أو أرضية لها جذور ، كما هو الحال بشأن المدنية الأوروبية ٠ فهما بمثابة مسارح « للمدنية » أو كما كتب ريمون آرون ان اعتبــار هـــذا كالمسرح ليس مساحة محسوسة ، بل ان شئت فقل نوع من التجريد ، والتبسيط ، والأسلبة والتنظيم فى اطار معين يحدد انتباه الملاحظة » ٠ ولذلك فاقليمية المدنية أو تصنيفها وفقا للأقاليم لا يعنى تماما وجود حواجز فاصلة ، أو وجود نموذجين ثقافيين على المسرح العالمى ، مما يفى بلوغا لقمة عملية التبسيط ٠ على ان هذا الازدواج عادة ما يوجد « فيمكن أن يقال ان هذا التقابل بين النصفين الشرقى والغربى من اليابس القديم ، بمثابة مسارح للمدنية ، كانا واضحين منذ البداية ، ومنذ الواقع التاريخى لمقر الفرعونية وللصين ٠ وبعد ذلك بألفى عام رمز كل من ليوـ تسى وكونفوشيوس فى الصين وطاليس وفيثاغورس فى اليونان ، الى مجىء وظهور شكل متفوق من الثقافة الفعلية المتجسدة فى الفلسفة ، أو ما يســمى تاريخيا بالتراث الحقيقى ٠ وبعـــد ذلك بخمسة أو ستة قرون وجدت امبراطوريتان فسيحتان تأسس عليها حكم مطلق « فى شرق وغرب العالم القديم » ــ هما الامبراطورية الرومانية والصينية اللتان بنيتا على أكتافهما مصائر نسقين من أنساق المدنية ٠ ومن الفاجعة التاريخية كون الدوام والاستمرار الاقليمى للقطب الشرقى قد تباين تباينا حادا مع قلقلة مراكز المدنية الغربية التى انبثقت عن المدنية المصرية وقامت عليهـــا ، متمثلة فى الاغريق والرومان ٠ على ان هـــذه التيارات التى برزت من ســكان البحر المتوسط توضح وتدلل على استمرار التقليد الغربى الذى لقى قبولا لأسلوب فى الحياة وتصورات أحدثت تحولا فى العالم ٠ وكل شىء حدث ، أى كأنما هناك منطقتان محددتان من العالم كان لهما حق ، أو امتياز تشكيل الوجود الانسانى ، وقدر المجتمعات المختلفة٠ وقد اقتبس « كورنو » من ليبنتز دون أن تشير الى ذلك عبارة أوضح فيها الأخيران أعلى ايضاحات للروح الانسانى قد تركزت عن طريق الارادة الالهية المتمثلة فى طرفى الكرة الأرضية : فى الصين وأوروبا ٠ وفى هذا لا يختفى العالم الجغرافى من أجل تحقيق تجـانس الفضـــاء الهندسى ، الذى يشير الى نظرية طبيعية للمـكان تطبـــق على ظاهرة المدنية ، حتى يتسنى توضيح الوسط الكوكبى الذى يوجد من خلاله جزءان من الفضاء يتجليان فى خصائص مختلفة ، تتجسد فى نسقين من أنساق المدنية ، يقابل كل منهما الآخر أو يناظره مجازا ، وواقعا ٠ فعلى أساس الفضاء الجغرافى يوجد فضاء كونى يصير تقسيمه الى شرق وغرب عن تباين أساسى فى الأماكن ، بناء على قانون التناسق ٠ فهناك مدينتان لهما فى وقت واحـد سطوة وسيطرة ، ومؤشر على اتجاه الامتداد فى المستقبل ٠ فبينما انتشرت مدنية الصين من الجنوب الغربى الى الشمال الشرقى لتصل

كوريا واليابان ، وبعض الجزر الأخرى فى المحيط ، كانت المدنية العظمى الأخرى التى قام تراثها القديم على أساس أرجحيتها فى آسيا الوسطى ، تمتد من الجنوب الشرقى الى الشمال الغربى ، ولتمتد أخيرا عبر الأطلنطى كى تستمر الى أرض أخرى تدور فى نفس الاتجاه • وأخيرا فان عمومية فلسفة التاريخ ، تعد عمومية موجهة ، أو نوع الفضـاء الأسطورى تتحدد من خلاله الاتجاهات والمواضع عن طريق تركز المدنيات الكبرى •

ان فكرة تناقض القوانين تسمح لنا بكشف طابع سمات النسق العالمى للمدنيات• فلا شك ان هناك قدرا ملحوظا من التشـــابه بين المدنيات • فالمدنية الأولى الشرقية والغربية قدر عليها تسيير جماعة انسانية نحو ادراك ومعرفة نوع منتظم من ظروف الحياة الجمـاعية ، وبالتحديد كان هناك بعض المظـاهر المشتركة بين المدنيتين المصرية والصينية : فكليهما أظهرتا بطريقة واحدة أساليب الاتصال كاللغة والكتابة والارادة المباشرة نحو أول ابداع فى الصناعة ، وايجاد قوة نظامية ، وغرس تقاليد ثقافية من خلال جماعات متعلمة • وبعد ذلك عندما اصطحب الانتشار الثقافى ، بانتشار المعرفة والتكنولوجيا والمعتقدات عبر كل شاطىء البحر المتوسط ، أصبح باستطاعة المسافر من بلاد الغال (فرنسا) الى سوريا أن يجد فى كل مكان نفس الآثار ، ونفس المناظر ، ونفس الطقوس ونفس النظم • ان عملية التجانس التى تؤدى الى خلق تماثل عائلى وجـدت ما يقابلها ويوازيها فى الصين ، ذلك التوازى الذى قدم وحـــدة لكل الحقبة التاريخية أو العصر • وبجانب هذا ساعد هذا المجتمع الأسطورى ـ الصينى ـ على ظهور كتاب المملكة الوسطى حيث نشأت أول مجالس حكومية ، ظلت شاهدة من شواهد نجـاح الدارسين الصينيين فى الفحص والتمحيص اللذين ساعدا على وجود الوثائق الوزارية • ويوجد التماثل أو التشابه على مستوى تفصيلات الأعراف والشعـائر والملابس • ويحدث هذا التشابه على مستويين : على مســـتوى الأجزاء المكونة ، وعلى مستوى النشاط القائم ، فهناك تجهيز للمواد متشـــابه من جانب ، وقوة للترتيب والتنظيم ، من جانب آخر ، هذا الترتيب وذلك التنظيم الذى بدونه ما كان باستطاعة هذين المركزين الابداعيين الامتداد الى ما وراء البيئة المادية المحددة والمتميزة بوضوح• وبجانب هذا فان تفسير الاختلافات فى المدنية يجب ألا يتم على أساس نوع من الاختيار المبدئى ، أو على أساس وجود مسبق • ففى رد قوة الوحدة والتكامل الى ظرف صورى أو رسمى للوجود ، جرد « كورنو » هذا الاختيار من مميزاته الفلسفية •

ومع كل هذا فيجب أن يكون فى الاعتبار ذلك الكل المتكامل الذى تعمل الفروق بين المدنيتين من خلاله ، أو بتعبير أدق تناقضاتهما • ويقيم الدليل المبـاشر على ذلك التمركز والتوطن الناجح للمراكز الثقافية الغربية • لقد سقطت المدنية المصرية منذ أمد بعيد ، ولكن كنتيجة لتأثيرها فى الأجناس الهيلينية والسامية ، مهدت الطريق أمام المدنية الأوروبية ، لانها شكلت الحلقة الأولى فى سلسلة المدنيات الغربية • وهذا أمر لا يمكن استبعاده وحذفه دون تحديد العناصر الضرورية لكل التطورات اللاحقة فقد كانت المدنية المصرية منذ مراحلها المبكرة ، فى خط معارض للمدنية الصينية ، بالقدر الذى كانت فيه المدنية المصرية واقعا غير منعزل ، حكم عليها بالبقاء لعدة قرون تالية •

ولقد كانت فاعلية التأثير الأسيوى والأوروبى قائمة عبر المتوسط لقرون عدة ، سواء كان هذا التأثير الفعال حدث على اثر الفتوح الفارسية والانتصارات العربية ، والاتراك أو الغزوات المنغولية أو ما تلا غزوات الاسكندر ، كالرومان أو الصليبيين • ولقد أدى امتزاج الأجناس والثقافات هذا الى نتيجة متمثلة فى خلق تراث فكرى عام مشترك لكل الجماعات العرقية المتعددة ، وقد لاحظ « كورنو » ان هذا الامتزاج كان كشفا عظيما لذلك القرن الذى ساعد على تأسيس ممالك الهند والفرس وأسلاف الاغريق ، والهيلنيين ، والجرمانيين ، والاسكندنافيين واللتوانيين ، والسلافيين ، التى وجد فى جذورها وبناء لغاتها خلفية من الأفكار المحددة ، والتقاليد المشتركة ، مما يقدم برهانا على التشابه الأساسى للشعوب التى كانت منفصلة بعدة مسافات • ولم يبق هذا المجتمع الهندو أوروبى مغلقا على نفسه ، حيث رحب بالتأثيرات السامية التى جلبت اليه أفكار الوحدة السامية والشخصية • فليس الانفتاح على القيم الهامة أمرا طارئا وقتيا يرتبط بفترة تطور النسق الثقافى ، وانما هذا الانفتاح واقع دائم ولذلك انتشرت فى الفترة الحديثة الطوائف الدينية الانجليزية ، التى فسرت حركة الاستعمار بارجاعها الى الآثار العبرية ، وليس هناك فى مكان آخر مثال شبيه بهذا ، فهناك طقس من الطقوس ولد فى الهند وانتشر الى الصين بدون أن يؤثر فى طابع المدنية الصينية » • فقد بقيت هذه المدنية فى مواجهة التأثيرات الخارجية التى لم تستطع اختراقها ، على أن هذا لم يمنع معتقدات وطقوس الشرق من التسلل عبر الأبعاد والجوانب العامة « لكن هذا لم يسمح لهم من الاقتراب من النواحى الرسمية للمعرفة والقوة • ولقد كانت ردود فعل الشرق والغرب مختلفة ، فالغرب تقبل بعض النظم من آسيا ، وطورها بما يتفق وميوله (٦) فمدنيته يمكن تصورها كنسق متطور مفتوح تقوم ميكانيزماته الخاصة بالتماثل والتوافق بطبع أى عناصر خارجية عنه بطبعه • وأما النسق الشرقى فهو يقاوم أى تأثير ويعلق ثقافته على الوجود أو الظرف القائم ، لقد ظهرت المدنية الصينية كبناء كلى دون دعائم أساسية •

وأما التقابل أو المواجهة الثانية فيمكن وجودها فى اتجاه الأهداف المنشودة أو الدوافع القادرة على الفطنة والتى تكسب كل مدنية طابعها الفريد • فالأثر الاغريقى والرومانى ، والامبراطورية التى امتدت الى الشرق الأقصى ، ركزت جهودها فى مناطق مختلفة • ولم تترك كل النظم المتطورة التى خلقتها أثينا أو روما سوى القليل للانسان كانسان : فالمواطن فقط هو الذى له قيمة • وهو الذى يخضع للحكومة التى تعبر عن حاجات المدينة وتنادى بها ، وتعلق عليها الأهمية العظمى • وفى ظل هذا الانفصال بين المجتمع والحكومة ، أخضعت الدولة كل النظم الاجتماعية للنظم السياسية ، وكأنما المجتمعات الانسانية وجدت من أجل حكوماتها ، وليس الحكومات هى التى وجدت من أجل مصلحة المجتمعات التى هى فى حاجة الى من يديرها • فمن أجل تحقيق الحكومات

(٦) فقد استقبلت أوروبا ، باستمرار . النظم الدينية الوافدة من الشرق ، وطورت فيها ، وفقا لسياستها وفلسفتها ، أو بعبارة أخرى أوربتها ، اما فى الجانب الآخر فقد رحبت الصين بالمعتقدات والطقوس التى وردت اليها من الغرب ، ولكنها لم تسمح لها بممارسة فاعليتها على نواحى المعرفة والقوة •

لأغراضها والحفاظ على أمرائها وسلالتها الملكية نسيت أو تجاهلت الاهتمام المباشر بالانسان كفرد • وتم التعبير عن هذه الفجوة بين المحكومين والدوله من خلال التعارض البين ، بين القيم النفعية ومثل العظمة والبطولة : فالمواطن ينشرح فى الاحتفالات ويتمتع بالمناظر ، بشكل يجعل الحياة اليومية تتشكل فى روايه مبهجه حافلة بالثراء • وأما بالنسبة للنظم الاجتماعية للصين « فهى تبنى وتشتق قيمتها من تيسير وتسهيل انجاز الحياة » فهى تجد من أجل الراحة الخلقيه والفيزيقيه للافراد ، وان « النظم تسمح فقط بما يساعد على خدمة الانسان » فهى تنشد سعادة الكائن البشرى ، أو على الاقل ترغب فى جعل الوجود اليومى للانسان أقل تعبا وارهاقا • هذا فضلا عن ان الصين كانت قبل أوربا على بينة بنتاج التكنولوجيا المتقـــدمة ـ كالبوصلة والبنادق ، والورق ، والطباعة التى عرفت أهميتها المدنية الاوربية أو اكتشفتها بعد الصين ، وجعلتها تتكامل مع النسق الصناعى الذى ساعد على مولد التقدم والنجاح وتطورهما •

لقد تبينت أوروبا ببطء هذه الاختراعات النافعة • ولكن المكتشفين والمخترعين العظام قبل وبعد كولومبس ، وكذلك الحكومات كانت مدفوعة بحماس وهمة واضحة• وهذا النوع من الدوافع هو الذى يمثل أهمية كبرى : لأنه يجلى تفوق الأهداف السامية التى ناشدتها الامم الغربية ، التى اهتمت بالبحث والتنقيب بكل ما لديهـا من همة وحماس لتحققها • فالنشاط الفردى أو الجمعى يتحدد اتجاهه وشدته من خلال الاهتمام بالقدرات المجردة واستجماع القوى الانفعالية • وفى هذا يساعد أسلوب الحيـــاة على ابراز روح التضحية وتنميتها وسمو الموضوعات التى تكسب الوجود طعمه ورائحته التى ترتبط بالانجاز البطولى الذى يحدث التطلع وينمى البصيرة ، وبعبارة أخرى ، فان الذكاء يؤدى بالمرء الى تخطى المواقف الصعبة ، والوصول الى مواقف مشرقة لا يمكن نسيانها • وهذا الحماس والانفعال الذى يجعل المرء يقف فى وجه الخلفية المشـتركة المألوفة للانسانية لم يكن له وجود فى الصــــين • ولكن الحكمة ونظمها ، والاحساس بالنفور نحو صنع الايديولوجية ، لم يكن فى حاجة الى استجماع الحماسة لتأكيد المدح والتعظيم الذى يقف فى وجه ادراك تطلعاتهم • وقبل ذلك بعشرين عاما وضع « الكس توكفيل » بديلا مشابها عندما أشار الى « اننا يجب أن نفهم أولا ما الذى نريد من المجتمع وحكومته ، « فهل نريد مكانة ورفعة سامية للعقل الانسانى ، ونعلمه ملاحظة أشياء هذا العالم بأحاسيس شريفة ، ونوحى للناس باحتقار المكاسب الدنيوية ، وذلك حتى نوجد تصورات قوية تبعث روح الأمانة والاثرة ؟ وهل هدفك ومقصدك تحسـين العادات وتنميق طرائق السلوك ، واثراء الفن ، وبعث روح حب الشعر والجمال والبهجة ؟ أم انك تبنى شعبا قادرا للسيطرة القوية على الدول الأخرى وتعد من أجل هذا مشروعات كبرى ، أيا كانت نتائجها ، تترك اسما مشهورا فى التاريخ ؟ فلو انك اعتقدت وآمنت بهذا كغرض أساسى للمجتمع ، فعليك أن تتحاشى حكومة الديموقراطية لأنها لن تفضى بك مؤكدا الى هذا الهدف •

ولكن لو انك اعتبرت الدافع الأساسى هو صرف النشـــاط الخلقى والفكرى للانسان من أجل انتاج الراحة والسعادة للانسان ، ولو أن هناك فهما واضحا للانسان

لكى يكون أكثر أربحية من أن يكون أكثر عبقرية ، ولو أن لديك رذائل أكثر من الجرائم، وكنت قانعا بالقيام بأفعال قليلة النبل ، ولو انك بدلا من المعيشة فى مجتمع ذكى رضيت بنجاحك وحدك ؟ ولو انك باختصار كنت من أنصار الرأى القائل بأن الهدف الأساسى من الحكومة ليس منح قوة كبيرة للتحكم فى المجتمع ، ولكن تدعيم المتعة الكبرى ومنع البؤس عن كل فرد ـ لو ان ذلك كان أساس رغبتك عليك بتحقيق الظروف المتساوية للناس واقامة النظم الديموقراطية ۰

لقد اقتبسنا هذا السياق ، على الأقل ، لانه حول التعارض بين الشكلين المذكورين من أشكال المدنية ، اللذين وضعهما « كورنو » الى مصطلحات اجرائية ۰ فكلا المؤلفين فحصا ملائمة النظم لانجاز أهداف المجتمع المنشودة وتحقيقها ۰ على أن التحليل الذى قدمه كل يختلف عن الآخر ۰ فتوكفيل بتوكيده للتزاوج بين تصـــور خطـــة الجمع الانسانى ، وشكل الحكومة ، التى تضطلع بتنفيذ هذه الخطة ، يقع ضمن أنصـــار مدرسة فكر « مونتسكيو » ۰ وأما كورنو فقد خرج على هذا التراث : لأنه يعتقد أن نظرية الحكومة لم تقدم حلا لمشكلات التنظيم الاجتماعى ، فالعقل الانسانى ليس فى ظرف يسمح له بابتداع تعريف وتحديد لسيادة الدولة وأما بالنسبة « كلورونو » فيرى أن الثروة العامة تتمثل فى دعم الوجود الانسانى بايجاد الطريق لانجـاز مهمة تطوير الادارة ، وتلك مهمة يجب أن تعلو الحكم « فهم يحكمون أكثر مما يديرون » ۰ هذا ما كتبه « كورنو » بالنســـبة للاغريق والرومان الذين ابتلوا بالقوة ومباهجها واستبدلوا واجبـــات القوة بالادارة من أجل الحكومة ، اننا دوما نرجع المسائل الى البناءات الأساسية للتنظيم وميكانيزمات الكل السياسى ۰

على ان مشـــكلة جديدة تظهر فى الموقف ، تدور من خلالها الأسئلة والاجابات حول التعارض بين السياسة والادارة ۰ لقد أقر « كورنو » انشاء مدرسة للادارة سنة ١٨٤٨ ۰ فالتغيرات الجديدة التى لحقت بالمدنية الحديثة ـ كتقسيم العمل ، والنمو السكانى ، وزيادة حجم الحكومة ومقاصدها والاتجاه نحو المساواة بين مســـتويات المعيشة ـ أدت الى نوع من تزايد فى العلاقات الوظيفية المعقدة بين كل العناصر المكونة للواقع الاجتماعى الكلى ۰ ولسوف يساعد التحليل التجريبى والاحصائى فى منع وظيفة الادارة من أن تصبح موضع المناقشـــة ۰ « فبالرغم من أن وضع قضـــية الادارة جاء حديثا ، فقد قدم للتشريع أساسا علميا وعمليا ، وبذلت محاولات مثمرة فى هــذا الصدد ۰ وأصبحت هذه التحليلات متطابقة مع القوانين العامة للروح الانسانى ۰۰ لدرجة لا يتوقع المرء معها وجود حقبة من الزمن يكون فيها التشريع مزيفا ، لأن الجانب الأكبر منه على الأقل يستند الآن الى ملاحظات علمية للوقائع الاجتماعية ، والى نسق من التفسير التجريبى بالقدر الذى سمحت به الظروف باحكام هذا التجريب ۰ ولم تعد وقفة التجريد المشدد والبرهان المنطقى كافية لجعل السلطة تسمو فوق القانون ، الذى تم اشتقاقه من التجريب الذى درس وفسر من قبل علوم واقعية ـ فالفيزياء الاجتماعية ، مجال الادارة حددت أغراض السياسة بعيدا عن مد أو تعميم النسق التنظيمى الخاص باللوائح ـ لقد نقد « كورنو » الاشتراكية وتنبأ فى نفس الوقت

بانتصار الاقتصاد الليبرالى ـ وباحلال الادارة العلمية للمصالح الاجتماعية محل التطبيقات والممارسات الحكومية المتقلبة ٠٠ لقد سار تطور الادارة جنبا الى جنب مع ميكانيزمات الترشيد الواضحة ، التى حددت شروط التنظيم والفعل الاجتماعيين ٠ وتحرك القوى غير الرشيدة التى تضعها السياسة فى حسبانها ـ كالغرائز والانفعالات والتحيز ـ أى مقصد أو هدف تتجه اليه وترفعه الى مرتبة العلم ٠ وكما أشار «كورنو» لو ان الناس حصلوا على النظم العسكرية والمالية والادارية المتزايدة فى التعقد ، فسوف ترتد السياسة وتصبح نوعا فطريا بسيطا ٠ فتطور الادارة حتى تصبح محددة للسياسة يحتاج فى نفس الوقت الى تحسين علمى للأساليب الفنية الادارية التى تقف فى وجه الركود والفساد الذى يعلو النظام السياسى ودوره ٠ ومع كل هذا فيجب ألا ننزع الحكومة من أنفسنا ، لانها هى التى تحافظ على وحدة الدولة وتكاملها ، وهى التى تضطلع بمهام التطبيق حسب ما تسمح به الظروف ، والمقياس المفيد باستبدالها بشىء آخر أمر لم يتأكد أو يثبت علميا بعد ٠ وهى أيضا تسن المقاييس التى توقظ كل السكان أو الطبقة العريضة للمواطنين ، وأخيرا تلعب دورا فى الصراع ضد اليوتوبيات غير الواقعية ، وتطويع الغضب والحماسة والاندفاع ٠ وتهدىء من الغرائز التى تبطىء من الارتقاء وتقر بالاضافة الى ذلك الصور والأشكال الجديدة للتدرج الاجتماعى ، التى تبعد القديمة ، وتحول دون الانشقاق بين صفوف السكان ٠ وأخيرا فى المعركة بين الترشيد والعشوائية تسعى القوة السياسية من خلال ملامح وأساليب العشوائية على تدعيم انتصار الترشيد ، فهى كحصان طروادة تدخل بقوى التنظيم الى قلعة قوى الغريزة كى تخدعها وتجردها من أسلحتها ٠ فالقوة السياسية مطلوبة لتحاشى رد الفعل العنيف الذى يعطل العملية التى بواسطتها يشكل المجتمع بناءاته بما يمتثل مع قوانين الفيزياء الاجتماعية ٠ ففى أخذ السياسة بدور المناورات المنطقية والتبريرية ، تترجم هذه السياسة مقاومتها الى سقوط لها من أجل افادة الادارة ٠ والآن أصبح ذلك الشكل من أشكال المجتمع الذى يؤدى فيه ابعاد الحماسة والاندفاع الى تحقيق وظيفية القوانين الرشيدة ، كان هذا الشكل مطلوبا من قبل المدنية الصينية ٠ « فالصين بحكمتها وخبرتها الحسية فى التطبيق والممارسة ، وصلت الى أفكار ومبادىء عامة ، ليس من أجل تفوق الذكاء وسموه أو احكام الطرق فى الحكم ، بل من أجل ابعاد الحماسة والاندفاع الذى يعوق طريق ادراكها لهذه المبادىء ، التى لم تتضح الا من خلال فعل القرون ، والتى لم تظهر قبل اخماد الحماسة وانهاك كل التصورات التى رسخها الخيال القوى الجامح » ، فلا الحظ ولا الوراثة ولا الانتخاب الطبيعى ولا الثروة هى التى تقرر الامساك بالشئون العامة ٠ فالموظف العمومى فى تخليصه للاصطلاح الأخير من المعانى المنحطة الشائعة اللاحقة به ، رفع الادارة الى مكانة التكنولوجيا القائمة على البحوث فى مجال القوانين الاجتماعية ٠ وبهذا أقامت المدنية الصينية نموذجا أكثر انتقاء ، وتفسيرا للافتراضات الأساسية ، التى من خلالها أمكن الوصول الى استخلاصات ونتائج ضرورية ٠

ويوضح مدلول التاريخ ومعناه ، ان كلا المدنيين المتناقضين يناشد الصدام ، أو كما ترى الآن التوفيق البسيط بين الشكل والمضمون ٠ ولذلك فلن ينتج النضج

الحقيقى طرازا ، أو ادراكا لنموذج عام ، أو الى وحدة أولية تتعلق بالعالم الاجتماعى والثقافى. والأكثر أهمية من هذا أنواع التجريب التى أنجزتها الصين وأوروبا ، والتى لا تتواءم مع اطار المحاولة والخطأ على المستوى العالمى من أجل تحقيق المجتمع المثالى ، فأى مما نعرفه لا يقيم خطوة تاريخية فى حركة الانسانية نحو ظرف نمائى نهائى « فالشمس تشرق من الشرق ... وتاريخ العالم يتحرك من الشرق الى الغرب ، فأوروبا نهاية المطاف وآسيا هى بداية التاريخ » كما كتب «هيجل» ان تاريخ العالم بدأ مع الامبراطوريات العظيمة ، الصينية ، والهندية ، والفارسية واستمر بتكوين الدولتين اليونانية والرومانية ، وبلغ ذروته عند الامبراطورية الألمانية . ان الروح النهائى أو المطلق يأخذ لنفسه شكلا ملموسا ومحسوسا ويتضح من خلال اللحظات العظيمة للمدنية الشرقية . فالروح الهيلينى والألمانى ، والأساس التاريخى الرصين يحدد مراحل المخاطرة التى تجد نهايتها وأهميتها ودلالتها فى الشكل المجسد الراسخ . وبالنسبة « لكورنو » يرى ان عدم التناسب الثقافى ما زال قائما ، وان التاريخ يحمل كل مدنية حقبة للانجاز . وتبدى هذا كما قلنا من خلال التطور الذى يمتد فى اتجاهات متعارضة . فالمجال الهيجلى ، مجال مباشر تنظم من خلاله الأماكن المختلفة فى اتجاه الى أعلى ، مصحوب بالبحث عن الديموقراطية الكاملة للروح . وكما قال « هيجل » « بالرغم من أن الأرض تشكل مجالا ، فان التاريخ لا يوصف كدائرة حول هذه الأرض » . ولتصور هذه الحركة المحدودة والاستمرار الخطى ، استبدل « كورنو » هذا بمنحنى مجالى ذى اتجاهين ، من خلاله تحدث حركات دائرية فى الاتجاهات المتعارضة ، التى تبدأ من الأصل العام المشترك . ففى حركتها تطوق المدنيتان المذكورتان الكرة الأرضية ويتجسد مسار كل منهما من خلال الواقع الذى مؤداه « ان المهاجرين الصينيين والأوربيين يقابل كل منهم الآخر فى الوقت الحاضر على الشاطىء الغربى لأمريكا الشمالية ، فى مسافة تكاد تشبه الدائرة اذا ربطناها بنقطة البدء . فالثورة تكتمل ، ومن أكثر قسمات التاريخ العام للانسانية أهمية ما يمكن اختصاره تماما على النحو التالى : ان المستقبل سوف يجلى مصاحباته البديعة .

وبالرغم من كل هذا أدرك « كورنو » حالة نهاية سوف تطبع نهاية التاريخ . وهذا ما نعنى به أن المدنية تميل الى ابدال المحسوب ، أو الميكانيزم الذى يمكن حسابه لحياة الكائن العضوى ، بالعقل والغريزة ، وبقاء الانساق الرياضية والمنطقية لحركة الحياة . وبعبارة أخرى يحوى التقدم على ابعاد ، أو اقلال دور الغريزة والحماسة والاندفاع ، من أجل اقامة عالم يكون كل شىء فيه محكوم على أساس التجربة ، وبالقوانين المنطقية والرياضية . فمن خلال النضال والتجربة يعد الوجه التاريخى للانسانية الطريق ويمهده من أجل الانتصار النهائى للعقل ، فبراعة الرجال العظام وسياق الحوادث ونضال العائلات الملكية وسلالاتها وكذلك النضال ضد أوهام الصدفة والخيال ، تلك الأشياء التى لن يكون لها مكان فى مجتمع يكون فيه « القلم فى اليد لكى يقدر ويحسب حسابا للجماهير ، ويقدر فيه المرء تماما وبدقة العائد من الميكانيزم المنظم » .

فالحقائق والوقائع سوف تتحرك بما يتلاءم وبالبنـاء المعقد المشغول والمملوء بالميكانيزمات التى تساعد وظائفها على الحفاظ على توازنها • ان خلاصة الوجه أو الجانب التاريخى سوف تجلب معها نهاية التاريخ كمسار أبدى واضح • وفى الغالب سوف يختصر التاريخ الى جريدة رسمية حافلة باللوائح والاحصائيات المجردة واتفاقات رؤساء الدول وتوظيف الخدم المدنيين مما يبطل التاريخ بالمعنى المؤلوف الشائع للكلمة • وبين الفترة الأولية والمستقبل الغامض يظهر التاريخ الاشباع واليأس والجنون . والفترة التحضيرية التى توضع من خلالها الميكانيزمات الملائمة فى محلها • ولسوف تظهر الانسـانية نفسها وتحقق شبابها من خلال الوقائع ، والرجال العظام . والتعظيم الاخاذ ، والخصومة الدافعة ، والظروف التى من خلالها يعلق قدر كل شىء على ملف الموت • ان التعارض من الجوانب التاريخية والجوانب النهائية يلخص التعارض بين الحيوى والمنطقى الرشيد والعضوى والميكانيكى ، ودائرة الحياة واللاأخلاق والتاريخ والنظرية • ولسوف يحمل تيار المدنية الانسانية نحو ادراك كل عظيم متحد غير قابل للتغير يحكم بقوانين رشيدة ، وبالاكتشاف وبدراسة واستغلال نتائج العلوم المختلفة • ان العصر التكنولوجى يقترب رويدا رويدا • وكان من أوائل من تنبأوا به « كورنو » وسان سيمون وراتينو •

هل نحن الآن على مشارف الدخول فى حقبة جديدة ، تتحقق من خلالها نبوءات « كورنو » ؟

هناك مبرر للشك فى أن تأثير القوتين العالميتين العظيمتين ، ومسار وتطوهما ، سوف يتحدد بوضوح على أساس اقليمى • ومع ذلك فان تتبع اللقاء بين « نيكسون » و « ماوتسى تونج » ، لا يساعد تماما على القول بأن المرحلة العالمية فى هذه اللحظة ، ملأت بفاعلين أدى حوارهما الى اتفاق تام على الممكن ، وعدم اتفاق كان على جعل هذا ضـروريا •

ان هذا الاستقطاب الازدواجى للقوى العالمية النشطة لا يجعلنا نتناقض تماما مع تصورنا العادى للعالم ، فالتعارض بين العالم القديم والعالم الجديد ، وبين الحرية والعبودية ، وبين أمريكا وأوروبا ، وبين الديموقراطية والتسلط ، وبين العالم الحر والعالم الشيوعى ، أو بين الرأسمالية والاشتراكية ، كله يقيم ازدواجا فى خطة هذه المرحلة العالمية ، ومن تم فان اسـتخدام الفئات والمقـولات التاريخية والسـياسية والاقتصادية أو حتى الحربية ، سـوف تظهر فى التمييز بين كل اقليمين مختلفين ، وتوضح نمط كل فى الحياة ومركز صناعة القرار • ويبدو أن الحرب الباردة التى تلت الحرب العالمية الثانية تنبت هذه الوجهات من النظر ، بتحديد أدوار كل من روسيا السوفيتية والولايات المتحدة باعتبارهما ممثلتين لدورين عالميين • وفى واقع الامر فان توازن القوة من أجل الحفاظ على السلام والذى يمكن قياسه وحسابه من خلال القوة الحربية والصناعية ، والدور الدبلوماسى للدولة وتأثير منزلتها فى الجماهير ، كل هذا سوف يحدد « جوهر المدنية » • وثمة أشياء غير مألوفة ، ومماثلات كمية ، تفضى الى فروق كيفية فى النظرة الى الوجود وأساليب التفكير والمعتقدات وهذه الازدواجية فى

الحس العام والسياسة ، ترتبط بالظروف كى ما تتسق مع ما أوضحه « كورنو » من خلال منهجه فى التحليل .

ومع كل ما سبق هناك فئتان أو مقولتان من الوقائع الجارية فى الوقت الحاضر يمكن اضافتهما الى الاستخلاصات التى توصل اليها « كورنو » تتمثل الأولى فى تحول الصين فى ظل الشيوعية ، فالحكومة الشيوعية غيرت المجال التقليدى المعوق وحولته الى مصدر للقوة ، من خلال اعادة بناء السلطة الحكومية على كل الاقليم ، وخلق المجتمع الصناعى . فالسلطة العامة والتصنيع ، وتحريك الجماهير ، والدولة الشيوعية ساعدت على جعل الصين عملاقا كبيرا وتجاهله أمرا غير معقولا أو غير ممكن ، فى الوقت الذى يؤدى وضعها فى الاعتبار الى تبديل فى عملية تفاعل العالم ، واختزال لها الى نقطة تتسق والغالب الغربى ، فالظاهرة الصينية تدفع نوعا من الفكر ذا منظور عالمى .

وأما المقولة الثانية فهى تتعلق بتلك الحقائق الناتجة عن عالمية المجتمع الصناعى ، وهذه المقولة الأخيرة وجدت بين كلمات « ريمون آرون » عندما أشار الى انه « هدف كل التجمعات الانسانية » . فتعميم النموذج الاجتماعى الذى تقف فى مقدمته الوسائل المادية للانتاج بقدم حالة من حالات رد الفعل . لأن السياسى يتصور أيديولوجية النظم الثورية باعتبارها تخطيطا رشيدا لاعداد مصادر التنظيم والتطور الذى يدفع بالاقتصاد الى تطوير طرق الانتاج.ويعد انشاء الجهاز الشيوعى جزءا أساسيا لاستراتيجية ناجحة لحملة يكون هدفها تصنيع المجتمع ، وايجاد احتياطى بروليتارى سريع مع المحافظة عليه ، كما أن النظم الرأسمالية يمكن تصورها باعتبارها محركات للتطور . ولا يمكن اعتبار المنافسة بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى هى مناظرة بين الاقتصاد الحر والماركسية لاننا لو نظرنا الى المسارات المختلفة لكليهما . وكذلك للظروف التاريخية والجغرافية المختلفة « فسوف نجد ان كلا النظامين يقضى بالضرورة الى نوع عام من الاقتصاد ، الذى يعده كل نظام من النظامين حالة من حالاته الخاصة . فالاتجاه الذى يتبناه ويأخذ به معظم اليسار غير الشيوعى يتوازى مع تحليل الاقتصاديين الذين يرون ان ليس ثمة فرق أو خلاف أساسى بين النظامين السوفيتى والأمريكى . وتلك فكرة أكدها جالبريث فى كتابه «الدولة الصناعية الحديثة» (٧) . فالاقتصاد الذى يعتمد على التصنيع الثقيل يتطلب آلات ثقيلة يمتد اختراعها لفترة طويلة فضلا عن ان قوة العمل التى تباشرها تقتضى تدريبا طويلا أيضا مما يجعلها مكلفة . وفى كل مرحلة من مراحل تطور مثل هذه الاقتصاديات ، نجدها تتطلب تكيفا منسقا ، يساعد على تقويم حماية ملائمة من عشوائية وأوهام السوق ، حتى أصبح التخطيط أو الحفاظ على قدر من الثبات لفترة من الزمن بين العرض والطلب فى مجال علاقات العمل ، أمرا ضروريا ولا غنى عنه . هذا فضلا عن ان القرارات لم تعد تتخذ من خلال فرد واحد . بسبب احلال الادارة ، ووجود جمع من الجماعات والأفراد يسهمون بمعلوماتهم ومعرفتهم فى عملية صناعة القرار . هذا هو التنظيم الذى أسماه «جالبريث» بالبناء التكنوقراطى Technostructure. الذى أتم الفصل بين ملكية رأس المال والادارة الفعلية للمشروع .

(٧) J.K. Galbraith, The New Industrial State, Boston, 1967.

ولقد كان لحلول الاقتصاد المخطط ، محل اقتصــاد السوق ، أثره فى تنشئة وسائل الانتاج وتطبيقها ، مما أدى الى وجود « التقاء بين ميول المجتمعات الصناعية أيا كانت ادعاءاتها الايديولوجية أو الشعبية » • ولذلك فالاهتمام المعطى للوقائع الاجتمــاعية الاقتصادية باعتبارها أساسا للفروق بين طبيعة الرؤية الليبرالية والاشتراكية للمجتمع الصناعى لم تعد أسبابا واضحة تمام الوضوح لتفسير ذلك ، حتى أصبح البناء الفوقى السياسى يخفى الميكانيزمات الأساسية للبناء التحتى الاجتماعى الاقتصادى • وهنا نعيد نذكر اشارة « كورنو » التى مؤداها انه بالرغم من ان الامبراطورية الروســية تحوى مزيجا مختلطا من الســـمات الآسيوية والأوروبية فهى تتجــه نحو النموذج الأوروبى •

وهناك دراسة نشرت سنة ١٩٧٠ ألفها هيلين كارير دن كوسى وستيوارت شرام مدير معهد الدراسات الصينية بلندن ، تكاد تنسق ، وتتفق ، بطريق غير مباشر مع التنبؤات التى أشار اليها « كورنو » • فكل من الصين والاتحاد السوفيتى أفاد من الماركســية ، غير ان كل منهما يتهم الآخر بانه حرف التعاليم الماركســية وخرقها • وتختلف ايديولوجية كل منهما عن ايديولوجية الأخرى تلك الايديولوجيتان اللتان أصبحتا اليوم قويتان • ولكن هل هذا جزء من اطار كل منهما الميكيافيللى كى يزيد تأثيره على العالم الثالث ؟ وبعيدا عن الصراعات الناجمة عن اغتنام الفرص واستغلالها ، ألا يبذل قدر من الاهتمام للتعارض العميق الأصيل فى الفروق بين الطبيعتين الأساسيتين لهاتين المدنيتين ؟ وبطبيعة الحال لا تستطيع الاطالة النظرية أن تضع مصالح الدولتين التى تترجم الى أفعال تحت أهمية الماضى التاريخى لهما ، أو تحت ما أسماه « كورنو » بالعناصر الاثنولوجية • ويمكن القول انهــا ليست طبيعية ، وانمــا نزعات طارئة يحدثها مجموعة من الرجال فى مجتمعات محددة •

ان الرغبة فى تحويل الانسان والمجتمع والطبيعة ، والتى تعد هدفا أساسيا من أهداف الماركسية يتمسك به كل من الاتحاد السوفيتى والصين والماوية • ومع ذلك فالأساليب المختلفة لتحقيق هذا الهدف ، تختلف فيما بينها لاختلاف الظروف التاريخية والسياق الاجتماعى والتكنولوجى التى تطلب من المسكين بالقوة أن يأخذوا شكلا محددا ، وميكانيزمات أو وسائل معينة للفعل الاجتماعى والسياسى المستخدم • فالثورة البلشفية أخذت شكل نهضة عامة تحوى اتجاهين أو ميلين متقابلين ــ جماعية العمل ، وفردية الفرية ، أو الاتجاه الجماعى فى الصناعة والفردى فى الزراعة • فالضجيج الذى يتسبب فيه حزب عمـــال الحفر ، ليس له أى اتصال من النـــاحية التطبيقية بالريف ، كما ان قدرا كبيرا من الشك الذى يحيط به القرويون المدن يرتبط بارتباط القرويين بالملكية الفردية ، وطـريقة نظرتهم للأشـــياء ، والتى تتغــاير عن الرؤية الاشتراكية للعالم • وأما اذا نظرنا الى الثورة الصينية فى الجانب الآخر فنجد انهــا قامت وتمت من خلال حرب طويلة اعتمدت فيها القوى الثورية على القرويين ، الذين كانوا قليلى المشــاركة فى المدن ، والذين اعتمــدوا على حزب قام على تعــاليم لينين وستالين ، وتحركت الجماهير فى ظل مبدئين أساسيين هما: الثورة الاجتماعية والتحرر

الوطنى . ويجدر بالذكر هنا ان النضال من أجل الوصول للقوة الذى كان قصير الأمد فى روسيا ، استمر فى الصين لفترة طويلة .

لقـــد أثرت مجمــوعة من الظروف غير المتماثلة فى البرنامجين الماركســيين المختلفين . فالتأخر الصناعى لروسيا والاضطلاع السريع بالمهام الحكومية فرض على «لينين» تصور انه بتطوير وتطبيق التكنولوجيا وحدها يكون بامكان الدولة الوصول الى موقف اقتصادى أحسن . وأصبح هذا التصور أكثر قوة عندما وجد فى كتابات ماركس تحليل للتقدم التكنولوجى . وعلى هذا ساعد المذهب ، كما ساعدت الظروف على ميلاد تفسير تكنولوجى للاشتراكية ، اعتبر منهجا لتغيير المجتمعات . ومنذ لينين وحتى « بريجنييف » و « كوسجين » وهذا البعد مازال سائدا ، وحلت ظاهرة الادارة المكتبية محل الحـــكم بقصد الوصول الى دكتاتورية البروليتاريا التى تعد مصاحبا أساسيا هاما للتغير . وأما فى الصين فالسنوات العشرون التى استغرقتها الحرب ، صقلت قادة الثورة وجعلتهم يدركون ضرورة الادارة ، كما أن الحرب نفسها ساعدت على ايجاد مدرسة لتدريب الكوادر التى أتاحت للقرويين الفرصة كى يصبحوا أكثر ألفة بالشيوعية ومثل العدل الاجتماعى والاســتقلال الوطنى . لقــد أخذ الجيش فى الاتحاد السوفيتى على عاتقه القيام بالدور الادارى عن طريق البيروقراطية . وبدون أن يقتل الجماهير ، قابل ضرورات الصراع المسلح ، وأعطى للجماهير أولوية الشرط الأخـــلاقى قبل الاهتمام بالكفاية التــكنولوجية . وأما الطريق الطويل فقد جعــل الشيوعيون أكثر ميلا نحو تبنى الاتجاه الاخلاقى والفردى ، فى الوقت الذى لم تنكر فيه أهمية التحول الاقتصادى . وأما الحزب الصينى فقد أدرك الحاجة الى التصنيع السريع — وكان هناك تركيز على الانسان أكثر من التكنولوجيا ، وعلى قدرات الجماهير التى تتحرك حول المعتقد السياسى ، وذلك كتعويض عن الظروف المادية غير الملائمة لهم . وأما الثورة القضائية التى تعــد محاولة لحل مشكلة تحول الطبيعة الانسانية ، فمن أهدافها نزع الذاتية والفردية ، فتأتى تفسيرا ذاتيا للماركسية وفى أحد الأعمال التى وضعت الكيفية التى يعشيس بها سكان الكوميونة الصينية الصغيرة من خلال الثورة فى الريف وتطبيق مبادئها ، استخدم المؤلف فى هذا العمل تعبير « فانشين » (٨) كى يشير الى القضاء على الاقطاع ، ورفع مكانة الفلاح المتوسط ، وكما يستخدم اصطلاح « فانشين » ويطبق على الفرد ، والمجتمع المحلى ، يمكن تطبيقه على الدولة الصينية كلها ، لتمييز التحول الراديكالى الذى حدث على نطاق كبير تمثله الثورة ذات المستوى العريض .

وبتمسك كل من الصين والاتحاد السوفيتى بقيم خاصة ، وصلت اليها كل منهما من خلال تجربتها الثورية ، شطرا برنامج الماركسية الى جزئين هما : تحول الانسان كمطلب عادل ، وتحول العــالم من خلال الصناعة والتكنولوجيا . وكنتيجة لمشاركة الروس فى حياة الغرب ، وارتباطهم بالمثل الأوروبى القائل « بأن الانســـان سيد

(٨) المعنى الحرفى لكلمة « فانشين » هو يقلب.

الطبيعة » ، مالوا الى اعطاء أولوية للظروف والأحوال الاقتصادية • ولتنافس هؤلاء الروس مع النقاء الثورى الآسيوى أعطوا الصين أولوية لهذا النقاء على كل الاعتبارات الأخرى ، ونادوا بضرورة التمسك بالخط الصحيح المحدد بطريقة شبه لاهوتية ، والذى يتوسط بين الانسان وقدره التاريخى . وهذا ما يتصوره التقليد الصينى كظرف لا غنى عنه من أجل الامبراطورية • وفى هذا المعنى يشير اينمبل ان الصلات لن تظل منقطعة طويلا ، فالصينى الصغير يبدو هنا كمصلح أو كمحرك سلمى لاجداده القدماء • ويعبر الثنائى الصينى السوفيتى عن تباعد بين محركين أساسيين تركا آثارا على العمل الماركسى ، وهذا الثنائى يتواءم والاختلاف فى الاتجاهات والتوترات بين المدنية الغربية المنشغلة بالظروف الموضوعية للتطور . والمدنية الشرقية التى تهتم أكثر بالظروف الذاتية للوجود • ولكن ألا يتكرر من خلال الصراع الايديولوجى الصراع القديم بين الشرق والغرب ، ان هذا يتضح بناء على القدر الذى يضع فيه العالم السوفيتى أمامه عددا متزايدا من الموضوعات المتماثلة مع تلك القائمة فى المجتمع الغربى ، والتى تحدد الصراع المذهبى الذى أسماه « كورنو » بالتعارض بين الصين وأوروبا أو بين الشرق الأقصى والغرب الأقصى » •

هل التمييزات التى أقامها « كورنو » منذ مائة عام ، ما زالت تميز العلاقة بين الأنماط المختلفة من المدنية ؟ ان اعتماد حكومة الصين على البرامج العلمية والتكنولوجية ، مع تزايد الاهتمام بالقوة العسكرية وتطوير الصناعة يمكن أن يدلل على امتثال الصين مع النموذج الغربى • ومع هذا فان أى تفسير حتى ولو كان موضوعيا ، يقاومه الملاحظون ، خاصة الصحفيين ، الذين يبنون تأكيداتهم على الخبرة الشخصية • وكنتيجة لعدم القدرة بالنسبة للبعض . أو بالاختبار العمدى ، بالنسبة للبعض الآخر ، لم تجتهد الصين كى تبنى مجتمعا استهلاكيا • ففى سنة ١٨٩٩ استطاع الدارس الصينى مشاهدة الابتكارات المدهشة للبلدان الشرقية وسأل نفسه سؤالا «عما اذا كانت» كل هذه الابتكارات قادرة على جعل الانسان أكثر سعادة•• (و) عما اذا كانت شيئا حسنا » لقد حافظ هذا الدارس على جهله أو على الأقل لا مبالاته ، لكنه أدرك انه لو تم قبول هذه الابتكارات التكنولوجية ، هل سيحقق الناس القوة ، ويبعدون عن الاذلال • لو ان الدولة كانت قادرة على حماية نفسها ، فيجب أن تمتلك ناصية العلم التطبيقى • فمع نهاية القرن أفادت القوى الأوروبية من ضعف أباطرة أسرة مانشو ، واستعارت الصين عناصر التكنولوجيا الغربية كوسائل للحفاظ على الهوية القومية ، وتلى ذلك تنبؤات قدمها بعض المثيرين الذين أشاروا بأنه لن تمضى سنوات قليلة وحتى تصبح الصين بربرية وذلك لأن الرغبة فى القوة لا تحتاج الى الارتباط بالعقلية التكنولوجية كما فى تلك البلدان التى يكون التعقل أصيلا فيها ، ولذلك لم ينفذ خيال وتصور الصين الى المؤثرات الخارجية كما أوجز مونتسكيو ، وكما أشار بعده « كورنو » وبذلك لم يتبدل أو يتغير هذا التصور • ان كل الثورات المعاصرة التى حملت لواء الماركسية حدثت فى بلدان متأخرة ونامية ، ومن ثم فهى فى حاجة الى التعجيل بالتطور • ولقد تبع هذه الثورات بناء سريع حددت من خلاله الأولويات ، واتجهت نحو بناء التكنولوجيا • ولقد بدأ هذا البناء مع هذا ، بالأخذ بشكل التطور

الصناعى الرأسمالى • وبدأ مهندسوها بتبنى استخداماته ، مناشدة للكفاية ، وأخيرا لانقـــاذ الأهداف الثورية • أليست تلك هى الحالة فى الصين الماوية عندما اعتبرت الميكنة وتطوير قوى الانتاج فى الغرب ، كموضـــوع للتنمية ، مجردا من أى نزعة تاريخية ، أو فى كلمة واحدة ، واقعة تاريخية ونموذجا للطابع النسبى العرضى ؟ لقد ميز مارت أنجلبورج بيرتل فى مقال حديث الثورة الثقافية كرد فعل أتى به أولئك الذين يرغبون فى مدخل لحل المشكلات يكون موجها بمبادىء أخلاقية ، يتعارض أو على الأقل ينـــاظر مدخل أولئك الذين يضعون ثقة كاملة فى مقدرة العلم والتكنولوجيا وحدهما لتحقيق مستوى مرتفع من المعيشة • ان المدنية لا تلقى دفعة واحدة بانجازاتها المدنية ، وهذا هو المعنى الذى أعطاه « ماوتسى تونج » للتعبير عن الرغبة الواعية التى تمثل جوهر الثورة الثقافية ـ وذلك كى يدعم استمرار الرؤيا الروحية للانسانية من خلال تحول البناء التحتى » ، وسوف يثبت المستقبل أو يدحض التفسيرات والأحكام التى قدمها الصحفيون ، وعلماء الاجتماع وعلماء السياسة • ومع كل هذا لا تزال وجهة نظر « كورنو » باقية كنبوءة مادام التعارض بين النموذجين من نماذج المدنية الذى وضعه مازال يعرض مشكلة التباين فى أساليب الوجود الممكنة ، وما زال يحـدد الجغرافية السياسية التى تحدد الوقائع التاريخية التى لديها • ان مائة عام فى حاجة الى مراجعة بما يتلاءم والحاضر •

لقد تنبأ « كورنو » بحدوث التقاء وتدانى فى الارتقاء الانسانى الذى ســوف يضع نهاية للفروق الكيفية بين الثقافات ، والذى سوف يحدد أيضا نهاية التاريخ ، وهذه النقطة سوف يتم بلوغها عندما تكون للارادة أسبقية على السياسة •

ان التحليل الأول للصين المعاصرة يقدم مثالا على حالة الأمور التى تناقض أو تخالف تلك الحالة التى يتنبأ بها « كورنو » ، ومن ثم التساؤل حول دقة هذا التنبوء • لقد استبدل السياسى بالخبير ، واحتلت الكفاءة المكان الثانى بعد التصحيح الايديولوجى• ان دستور شركة الحديد والصلب الصينية التى بنيت سنة ١٩٦٠ بواسطة ماوتسى تونج يستنكر ادارة المصانع بالخبراء ، ويضع مبادىء رئيســية ، يتعلق الأول منها بالاشراف السياسى الكامل • والواقع ان الأولوية السياسية فى سياق الثورة الثقافية يدل قبل أى شىء آخر على سيطرة الثورة على القوانين الموضوعية للتطور الاقتصادى كما تظهر فى سياق الانتاج فى العالم الرأسمالى • وسوف ينظر دوما الى المجتمعين الاشتراكى والرأسمالى باعتبارهما بناءين تحتل السياسة فى كل منهما معنى مختلفا • فوفقا لروزانا زاندا عندما تعطى السياسة المكانة الأولى « فهذا يعنى انك تحرك الى مكان الصدارة حقيقة معرفة المصاحبات الاجتماعية والسياسية التى تترتب على اختيار نموذج تنظيمى معين للمجتمع • ان رفضك لاكساب أسلوب الانتاج طابعا موضـــوعيا بالشـــكل الذى يتصدر فيه كنتيجة للميكنة الصـــناعية ، انما يعنى اعطاء أولوية لا للتنظيم الســـياسى ، وانما للضرورة الاجتمـــاعية • فالمكان الأول لن يعطى طويلا للساسة بالمعنى الشائع للاصطلاح ، ولكن للمجتمع وللضرورة الاجتماعية » • ومن الملاحظ ان هذا التفسير لا يقدم وضعا للأمور يتناقض وذلك الذى تنبأ به « كورنو »

حين أشار الى أن الميكانيزمات الاجتماعية سوف تزحزح النشاط السياسي الى الخلف ، أو على الأقل تحدد أهدافها ·

ان حقائق اليوم تجلي لنا اعتقاد « كورنو » وتصوره عندما ذكر : انه في المجتمع الصناعي ، سوف تؤثر القرارات الادارية والحكومية على الاقتصاد أو على المسائل الاجتماعية المؤثرة في الأفراد سواء كانوا منتجين أو مستهلكين ، ولن يمر وقت طويل حتى تبعد هذه القرارات عن تأثير النزوات والمصالح الفردية ، لانها سوف تصبح أمرا من أمور الجهاز التكنولوجي · فالمدنية التكنولوجية تقوى من الضبط الاجتماعي وتدعمه بتطوير نفسها · وسوف تصبح القرارات أكثر عقلية وغير شخصية نظرا لتأثرها بالجهاز التكنولوجي الذي يصبح ترشيده أمرا ليس في حاجة الى تساؤل · ان نوعية الجماهير سوف تجعلهم يسلمون بالاعتقاد في أن الخبراء والمختصين ووعي الاداريين كاف لدعم ضبط القوى الفيزيقية والنفسية والاجتماعية المختلفة · لقد أضاف دافيد رايسمان بالاضافة الى ما سبق الى ان عدم القابلية أو القدرة على المشاركة في العالم المترامي الأطراف الحافل بأبعاد ومتغيرات جديدة : سوف يجعل السكان في الضواحي الجديدة يفرحون بحل المشكلات الصغيرة ، ويسرون بالوفاء بمتطلبات الحياة المحلية ، ان الاهتمام بالاشراف على مواقف عيانية للمجتمعات المحلية الصغيرة سوف يحل محل الاهتمام بالموضوعات والأهداف الكبرى للحياة القومية ، وسوف يدرك هؤلاء السكان قيم الضيافة والكرم والتضامن في الأسرة ، في دائرة الجوار والأصدقاء · ان الصعوبة التي تواجهها الأحزاب السياسية في النظم الديموقراطية ، والتي تتعلق بتمييز كل حزب عن الأحزاب الأخرى تمييزا واضحا ، والاستمرار في تبديل امساك هذه الأحزاب لسلطة سوف يدعم دعوى ان العناصر الموضوعية سوف تفرض قوانينها على ارادة الانسان · لقد خصص جورج بيردو فصلا من كتابه « مقال في علم السياسة » لوصف الارتفاء من النضال الى الادارة · ان النفور من الصراع السياسي بدل على لا مبالاة ، لا بكل السياسات ، ولكن فقط بذلك الشكل من أشكال السياسة الذي يؤدي الى تنافس بين الجماعات الحزبية ، وبالتالي الى نوع من الانضواء والاندماج الذي ينادي بالتمسك بمذهب أو معتقد مجرد ، تعد الزاماته ضرورية وكافية للصراع · ويبتعد النشاط السياسي عن الايديولوجية ، يميل الى أن يكون مرفوضا من قبل النشاط الرشيد المنطقي الذي يكون الاهتمام الأساسي فيه مركز حول الكفاية · ان القلق حول الممكن والرغبة في الوصول الى نتيجة تساعد على ترقية وتحسين الأنشطة الادارية ، يثبته تزايد عدد المواضع الادارية التي يشغلها أشخاص ليس لهم ميول سياسية · وفي نفس المنحنى ميز الباحث آلن شيك الباحث بمعهد بروكنجز بين أربعة مراحل في تاريخ الولايات المتحدة · فقد صورت المرحلة الأولى كمرحلة للدولة السياسية التي كان الاهتمام الرئيسي فيها بقواعد التمثيل في الانتخابات ، وتوزيع السلطة ، ونمو الصناعة وادخال الميكانيزمات الاقتصادية المعقدة في القرن التاسع عشر الذي ساعد على التحول الى دولة ادارية تقوم وظيفتها على تحديد مقدار الثروة والقوة اللتين تساعدان على تراكم المؤسسات الخاصة · وبذل نشاط كبير واضح بقصد توضيح الطريق أمام دولة بيروقراطية لا تتردد في تحمل أعباء ادارة القطاع الخاص للاقتصاد

أو للنشاط الاجتماعي ، والآن نحن على مشارف دولة السوبرنطيقا التى يحدد رؤية الحكومة فيها موضوعات معينة ، توضع فى برامج ميكانيكية لتطبيق مقاييس محددة بعدد من المتغيرات ـ كمعدل البطالة ، ومستوى الفقر ، ومستويات التعليم .. الخ . وهنا تعمل الدولة كميكانيزم للخدمات : بوضع آلية الادارة أوتوماتيكيا من خلال حركة المتغايرات فى الظرف الاقتصادى للفرد . فعلى سبيل المثال يعمل التشريع الاجتماعى على مساعدة الفقراء ، ويقوم بقياسات اجتماعية للمحافظة على مستوى معين للدخل ، لقد ضاق مجال السياسة من أجل اتاحة الفرصة لنسق معقد يعتمد اعتمادا كبيرا على البرمجة والتنظيم الذاتى .

ومن الجانب الآخر للصيغة التفسيرية ـ نجد لدينا بعض الأمثلة المضادة ـ نجد ان العالم يتجه نحو الترشيد الكامل ، فهناك نوع من الشعور المضاد المعاصر الذى يتألف من الحنين للماضى والغثيان على اطراد الانتقاص من الانسانية . فعلى سبيل المثال فاذا كان أفول القرن التاسع عشر كان مشحونا بالخوف من النزعة القيصرية ، فان القرن العشرين أصبح حافلا بالظاهرات الخاصة بجعل السلطة شخصية ، بمعنى أن التخطيط واتخاذ القرارات يتم من خلال خلال فريق يتألف من عدد متزايد من الفنيين الذين خلقوا حاجة الى اعادة تأمين الوجه المألوف . فالعالم الذى نعيشه يبدو كنموذج للتنظيم المادى والاجتماعى : لقد حولت غلبة البيروقراطية وسيطرتها . المجتمع . الى دولة مسيطرة يمكن مقارنتها بالبناء العسكرى ، حيث التمييز فيها بين القانون كقاعدة عامة وبين الأمر الخاص الذى يميل الى التلاشى والضياع . فقد أصبح المواطن فحسب أن يكون خاصا وأصبح بالاضافة الى ذلك شيئا مدارا فى ظل نظام عليه أن يطيعه . ففى عالم اختصر الى بناءات مضبوطة منظمة لم يعد هناك مجال للتطوير والمغامرة . فقد أبعد البطل ، وأبعدت المثل والشعارات . ومن ثم فلماذا يجد صناع الرأى فى البحث عن العوامل المحركة له . ولماذا ينظم صناع الاتصال الجماهيرى حملاتهم من خلال المقابلات والنشرات والبرامج التلفزيونية ، أو يحدث ما سميه بورستين بالوقائع المنتحلة المصطنعة ، أو بعبارة أخرى الأحداث المصطنعة لملء ما ينظر اليه كثغرات فى هذا الكون ؟ ان العبارة الاعلانية التى تتكرر يوميا والتى تقول « ان هناك دائما شيئا يحدث فى « حالات لافايت » لعرض من أعراض المجتمع والفترة التى يمر بها يتمثل فى الاهتمام الذى ينكر البناء الواضح غير المتحرك الذى يحول دون المشاركة الفكرية . لقد أشار جورج بلانديير اشارة محورة الى نهضة اليوتوبيا والنظم السياسية التى خوبرت على مستوى الخطة الخيالية . « ان خيالا مسيحيا يبرز من خلال زمن فلسفة الحشر نمطا من التغير المنسجم ، فى الوقت الذى يحسب فيه التكنوقراطيون فى دراساتهم المستقبلة احتمالات حدوث التناسق والترتيب . ولا يوجد بين المشاركة النظرية ، والثورة المحسوسة مرحلة وسيطة كتلك التى وضعها ادجار موزين فى تفسيره لحوادث مايو ١٩٦٨ ؟ فالأزمة التى حدثت سنة ١٩٦٨ كانت ثورة مصطنعة بكل ما تعنيه الكلمة ، فقد كانت ذات استناد فيزيوقراطى من جانب ، واعلامى من الجانب الآخر . لقد كانت كوميديا أخذت بشيء من الجد وتشبه تجريبا اصطنعت من خلاله كل العمليات الثورية اصطناعا . ففى مجتمع يربط فيه الاعتماد الاجتماعى

المتبادل والأساليب الاقتصادية أفراد المجتمع سويا ، يخلق فيه ترشيد مستويات الاستهلاك والانتاج انطاعبا بأن المرء محتوى داخل نسق محكم ، كما ان عمليات التعويض المتصورة التى بها العزاء لا يمكن حدوثها ٠

هل المجتمع الذى يكشف عن نفسه من خلال المعارضات والعصاب والخيالات أو أفعال الجماعات الهامشية ، يقاوم القوى التى تنظم المجتمعات الانسانية وفقا لترشيد المخططين والمنظمين ؟ هل هى معركة تقوم بها التربية التى تجد فى أشكال جديدة ، نفس الجمود الذى وجد القرن التاسع عشر قبل الثورة الصناعية ؟ ان الزمن يلغى ، عندما يتأثر معظم البلد بتلك التحولات التى وجه ميلميل انتقادات اليها من خلال نظرته الى المشروعات الصناعية وندد بسببها ثورو بالميكنة التى تقف جنبا الى جنب مع اكساب الطبيعـــة قدرا من البهجة . والتى وقفت مثالية امرسون بسببها موقف المناعض للتصنيع الذى تأصل فى المشاعر ، وذلك باعادة معرفة الروح الانسانى من خلال الاتصال بالطبيعة على المستوى الفلسفى والميتافيزيقى ٠ انها توقع نموذج آخر للمدنية ، تميل صـــوره الجائرة الى الظهور ، لكن هل مضمونا الفورى تشارك فيه التكنولوجيا ؟ ان هذا الاتجاه المتوقع . لا يمكن أن يكون بأى حال ضد الترشيد أو المدنية المتقدمة ٠ لقد كتب « كورنو » ان المدنية التقدمية ليست كما هو مزعوم انتصار الروح على المادة (الذى نعتبره شيئا حسنا وخيرا مع أنه تشتم منه رائحة التصوف) لأن الذى سيحدث هو انتصار الترشيد والمبادىء العامة للاشياء ، على الطاقة والصفات التى تنتمى الى الكائن العضوى الحى ، والذى له جنبا الى جنب مميزات ومساوىء » ، ان احلال الترشيد محل المسائل الحيوية البيولوجية أمر لا مفر منه ، لكن هل الترشيد هنا واضح ، وهل استعمالاته مدعمة ٠ هل تحليل « كورنو » يســاعد على تحليل الاختيار الانسانى ، حتى تبرز الى مجال الضوء الجوانب المختلفة للترشيد . كى تصبح واضحة ، على مستوى بسيط ، سواء على المستوى العالمى أو على مستوى كل مجتمع ؟ وتتضح هذه الاستراتيجية التحليلية من خلال برنامجين للبحث والتنمية . كل منهما يهدف الى اقامة نموذج يحاول المهتمون بالدعاية الايديولوجية تشويهه ٠ وسوف يساعد الارتقاء المعاصر للسياسة العالمية على تحويل الانقسام فى قوى المدنية الى شىء واحد ٠ لقد كتب آلين بيرفيت : ان كل من واشنطن وموســكو فقدت سيطرتها على الأمور العالمية ٠ لقد ألقى مقاله الضوء على الملامح المميزة لتطورات الصين بينما حدد أهميــة خاصة للحماس الذى قوبل به القرار الالبانى فى الأمم المتحدة » وفى نفس الاتجــاه يذهب روبرت جيليان » انك برؤيتك للصين ثانية . فانك سوف تدرك نسخة طبق الأصل للتطور الذى يميز النموذج الصينى عن الغربى . وأن هذه الدولة مشغولة بدرجة كبيرة بخلق عالم جديد » ٠ ولكن هل ستشهد نهاية القرن العشرين اقامة صــياغة لفكرة ازدواج أنماط المدنية ، وبالتالى سلب الأصالة السوفيتية ؟ ان المستقبل هو الفيصل فى هذا ، ولكن دعنــا نأمل فى ألا يؤدى تيار الترشيد الممتد والمتحرك عبر العالم الى مجتمع انسانى فيه درجة من التكامل تسلب الكائن الانسانى كل امتيازاته وصفاته ، والا أصبح « كوجه يسحب على الرمال على حافة الشاطىء » ٠



الشيخ حميدو خان والجنون

بقلم : توماس ميلون

ترجمة : الدكتورة سامية أحمد أسعد

المقال فى كلمات

يتناول هذا المقال قصة «المغامرة الغامضة» للكاتب السنغالى الشيخ حميدو خان، التى تدور أحداثها حول أفانين الجنون • وأبطال هذه القصة ثلاثة : الأستاذ تييرنو ، وتلميذه سامبا ديالو الذى لمح تييرنو فى شخصيته مواهب وامكانيات قابلة للتفتح الهائل وجميعها تطابق فكرته الخاصة عن القدسية ، وثالثهما المجنون •

كان تييرنو رئيسا لمدرسة تحفيظ القرآن ، وكان مصابا بجنون العظمة ، وكانت لحظات الحماسة التى يمكن أن تلاحظ عليه هى تلك التى يغرق خلالها فى تأملاته الصوفية أو ينصت فيها الى كلمات الله • كان يبدو آنذاك مشدودا مرتفعا عن مستوى الارض كان قوة حميمة من عليين قد رفعته اليها • أما اللحظات التى كان يدفعه فيها كسل أحد التلاميذ أو خطأه الى الغضب الجنونى فكانت عديدة • والغريب أن تييرنو أخذ يوطد صداقته بشخص غريب الأطوار يلقب بالمجنون ، لا يتركه بعد ذلك ، وينفذ المجنون حكم الاعدام فى سامبا ديالو فى النهاية •

وهذا المجنون شخصية غريبة الظن ، يسكن عينيه قلق باد ، نظراته متقلبة لا تستقر على حال ، كثير الكلام ، رواياته من الغرابة كأنها هذيان • ولكن هل

الكاتب توماس ميلون

ولد عام ١٩٣٤ فى أيديا • تلقى تعليمه فى الكمرون ، وحصل على دكتوراه الدولة عام ١٩٦٩ من كلية آداب جرينوبل • وأسهم منذ عام ١٩٦١ فى انشاء الجامعة الاتحادية بالكمرون حيث شغل بالتتالى مناصب عدة : معيد ، مدرس مساعد ، محاضر ، أستاذ كرسى • ونحن مدينون له بانشاء فريق البحث فى الأدب الأفريقى المقارن • وهو أستاذ زائر فى عديد من الجامعات الأجنبية فى فرنسا ، وبلجيكا ، والولايات المتحدة ، وكندا ، وجاميكا ، والبرازيل ، وغيرها •

المترجمة : الدكتورة سامية احمد اسعد

أستاذة مساعدة بكلية الآداب بجامعة القاهرة بقسم اللغة الفرنسية • حاصلة على الدكتوراه من جامعة القاهرة فى تخصص اللغة الفرنسية وآدابها عام ١٩٦٥ • ولها مؤلفات وترجمات عدة من الفرنسية واليها ، ومنها مسرحية الجوع والعطش لبوجين يونسكو ، وقصيدة أراجون الزا ، وكتاب أوديت أصلان « فن المسرح » ، علاوة على أنشطة أخرى

المجنون مجنون حقا بالمعنى المتعارف عليه ؟ ان المجنون بتحليل مفصل لسلوكه يكمن فى سلسلة أفعاله من وجهة نظره الداخلية منطق لا ثغرة فيه ، وهو لا يرتاح الا فى عالم جنونه ، فى نظام طبيعته وأصوله •

أما سامبا ديالو المدين بتعليمه لتييرنو ، فقد راح ضحية المجنون ، كان يغرق فى نوع من الوجد الجنونى عندما يضربه المجنون فى نهاية المرحلة الأليمة ، ويتقبل بفرح هاذ لحظة النهاية المشئومة •

والنص الخاص بهذا الحدث الختامى نشيد جليل يمجد الجمال الجنونى لهذه اللحظة التى ينتظر فيها الانسان الذى سحقه ثقل الوجود فيما مضى أن يتحرر أخيرا بالذوبان فى الكون • ان هذا النص يتعلق بالجنون أيضا ، لكن علينا أن نحلله آخذين فى الإعتبار تماسكه واتفاقه مع بناء طبيعى معين • ان سامبا يتطلع الى واقع جديد مضىء يحاول أن يترجمه لنا على أنه حقيقة كائنة •

وفى نهاية المطاف يتم الصلح بين الأستاذ والمجنون • وهذا الصلح يعلى وضع المجنون العقلى ويسمو به ، وهو ضمنا يعنى أن الأستاذ قطع شطرا من الطريق مع المجنون ، وأنه هبط معه الى أعماق عالم الجنون •

هل هذا التآخى بين الأستاذ والمجنون يقودنا تلقائيا الى السؤال الذى طرحته

سوشانا فيلمان عن الجنون الروائى : ما هى الصلة التى يمكن أن توجد بين الجنون والأدب ؟ لاشك أن الأحداث والشخصيات الوهمية فى القصص والمسرحيات توجد كما لو كانت حقيقية ، ويحاول القراء والمشاهدون تقمص أبطالها وتصور أسلوبهم ومشاعرهم ومواقفهم ليقلدوهم ، واذ يرددون ما كتب وما يرونه يتخيلون أنهم يعيشونه ويعيشونه ثانية كأنهم مندمجون فيه ، فالقراءة والكتابة اذن عمل عاقل ولحظة جنون فى آن واحد ، على هذا التقليد المرتبط بالمفهوم الجمالى للوهم يقوم هيكل الرواية .

موقف نظرى من القضية :

تميز كل الأبحاث التى أجريت حول الكلام المكتوب بين نوعين من الكلمات على الأقل : كلمة « بنوماتولوجية » (أى تنتمى الى علم الظواهر الروحية) قد تطابق الكتابة الطبيعية ، كلمة مقدسة كالسبيل الداخلى ، وأخرى « جراماتولوجية » (أى تنتمى الى علم النحو) يتحدد معناها من خلال مجموع الكلمات التى تتألف منها كتلة النص . ويمكن تعايش هذين الفاصلين فى تكوين النص من تكوين فكرة أساسية عن « جمعية » النص . الا أن هناك حقيقة أخرى ، وهى أن النوع الثانى من الكلمات ، الكلمات النهائية ، لا يوجد الا على حساب النوع الأول . يتغذى النص من انتهاك كل من متلطبات النحو ، والمعاجم ، وقواعد اللغة ، والموضة . والايديولوجيا . الخ لحرمة الطبيعة — ولا ينبغى أن تحجب عملية بتر الطبيعة هذه — وهى عملية صراع عنيفة فى سيرها — الحقيقة الآتية : يحمل النص المكتوب فى داخله بعض العلامات والجروح . وهى أثر جراح ترجع الى مصير النص الأصلى، بالرغم من زعمه الاحاطة بتنظيم ما للكون . بهذا المعنى يمكن أن يعتبر كل نص وجودا مبتورا ، مجموعة من الأشياء الحاضرة ، الظاهرة ، تفترض ، لكى تعطى أكمل تصوير للحياة ، وجود كتلة لا يستهان بها من الغياب ، والحضور ، ويعتبر الكشف عنها هنا جوهريا : « العمل الفنى أو الأدبى استعارة تنقل : التمثال ، واللوحة ، ولا يفحص النص الظاهر من حيث هو ، بل يرجعنا دائما الى غياب مار » .

هذا الحضور المبتور حضور مريض أيضا . ومن ثم يمكن اعتبار النص وثيقة اكلينيكية قد تفضى قراءتها الى اكتشاف بعض القصور ، والنقص ، والغياب ، من أجل احتمال علاج المتكلم . وهناك ما هو أفضل : قبل أن يقيم المتكلم علاقة مع الكتابة القاتلة يصيبه داء العالم سلفا . ويبدأ ، كما قلنا ، من ذلك الضيق الذى يشعر به أمام ثورة العالم ، أو عدم اكتمالها بكل بساطة . ولكى يواصل الابداع يضيف اليه شيئا . حب الاضافة ، عدم الرضا ، بل القلق . تلك دلالات الضيق الذى يدفع الكاتب الى الهرب من عالمه الناقص ليلجأ الى الحلم ، ثم يهبط اليه كى يبنى من خلال مؤلفاته عالما أكثر مثالية واكتمالا . وتشهد هذه الحركة التى تحمله من الحياة الى الحلم ، ثم من الحلم الى حياة مختلفة ، على أن هناك خلافا عميقا بينه وبين الحاضر أو ما يسبقه مباشرة . وهذا الخلاف هو الذى يوحى بكل تيارات الابهام ، والثورة ،

والتجديد • وقد تختلف الاضطرابات التى تترتب على ذلك فى مداها ونتائجها حسب الأزمنة والأبنية التى تشتمل عليها • لكن المطلعين على سر هـــذه التغييرات ــ نظرا لخلافهم مع العالم أو مع ثقافته ــ يجب أن يعتبروا مرضى مرتين ، فى خـــلافهم مع المجتمع وصراعهم مع الكتابة • يخفى النص دائما ، بوصفه شـــيئا ظاهرا ، جوهرا وحشيا • ولا يؤتى تحليل النص فاعليته كاملة الا باعتباره أثرا كاملا لما هو ظـاهر ووحشى • ولا تعطينا نتيجة المجموع معلومات عن أوجه النقص ، والجراح ، والضغائن الشخصية لمن لا يرضى فحسب ، بل تعطينا أيضـــا معلومات عن الديكور ، وموقع الأماكن التى تعتبر مسرحا للصراع ، وطبيعة القوى العميقة التى تتحكم فى احتدام الصراع وتحويله الى دراما •

ويتميز الأدب الأفريقى بأن الكتاب يعرفون أنفسهم فى أطار هذا الضيق المزدوج: النابع من خلاف مع عالم لا يقدر مساهتهم فى تاريخ الانسان ، ويرفض مشاركتهم الفعلية فى الاستمتاع بالتراث المشترك ، النابع أيضا من صراع مع لغة رسمية أو أدبية ، غريبة على الاستعمال ، متمردة عليه ، تعقد أوجه النقص التى سبق أن كدسها الضيق فى التاريخ • وكثيرا ما ينير هذا الخلاف ، والاضـــطرابات التى تستتبعه ــ وربما دائما ــ اضطرابا عميقا فى الشخصية ووظائفها الأساسية ، لدرجة أن تحليل الكلمة يصبح مجالا مثاليا لمن يريد أن يكتشف ، لا مشاكل المتكلم الشخصية فحسب، بل اضطرابات العالم فى مجموعه وضوضائه أيضا •

المغامرة الغامضة :

لقد اخترنا ، للدلالة على كلامنا هذا ، سلسلة من النصوص المتعلقة بالمرض • وسوف نخضعها للتحليل من أجل البحث فى مجال الكلمة • واخترنا الكاتب السنغالى الشيخ حميدو خان وكتابه « المغامرة الغامضة » • فى هذه الرواية قلمـــا ينظر الى الحركة التعليمية ، مع أن أعمق معانيها يكمن فيها • يجد طفل نفسه وقد دخـــل تجربة تربوية طويلة ، تشتمل على دورات ، ومراحل ، وطقوس انتقالية • لا يبلور السعى وراء الحكمة الوجود حول مجموع قابل لارشاد الانســـان ، بالرغم من تباين المدارس ومزاعم مختلف الأساتذة • والعجز النهـــائى وحركة المجنون القاتلة التى تقابل رغبة عميقة خفية فى الانتهاء من هـــذا التجوال الذى لا ينتهى همـــا اللذان « يسكناننا كل يوم ، فى التهجين » ، اذ يبعداننا كل يوم عن طبيعتنا وأصولنا •

تيبرنو :

تبرز الرواية مجموعة من المرضى لا تفصم عراها : تيبرنو ، والمجنون ، وسامبا ديالو • يوجد ، أولا ميتر تيبرنو المربى وسط الثالوث • واذ يصف الشيخ حميدو خان العلاقة بين هذا المربى الشيخ والتلميذ الشاب ، لا يكف عن تأكيد التعـــاطف الغريب بينهما • ويقول لنا أن ميتر تيبرنو كان دائما يجبر المرشحين لمدرسته ــ مدرسة تحفيظ القرآن ــ على رجائه رجاء شديدا أن يقبلهم ، وعلى عكس ذلك تم قبـــول

سامبا دياللو باصرار ، من تييرنو نفسه وكأنه لمح في شخصية الطفل ما يلمح أصحاب الرؤى والتنبؤات من مواهب وامكانيات قابلة للتفتح الهائل ، وجميعها يطابق فكرته الخاصة عن القدسية . وكان ينوى أن ينمى هذه المواهب الى أقصى حد خدمة لله وعملا على خلاص آل دياللوبيه . وفيما يتعلق بالجو الخفي الباطني الذي يسود مدرسة تحفيظ القرآن ، ونظرة سامبا دياللو الى أستاذه والصورة التي رسمها له ، يجب أن نرجع الى صورة تييرنو التي يقترحها علينا تلميذه . ولقد قيل لنا أن صاحب التقرير شخص دقيق الملاحظة ، خارق الذكاء ، وهب نوعا من الهبة اللدنية أيضا . وهو يفسر لغز تييرنو في الحال ، وتبدو الورقة التي تلخص ملاحظاته كأنها مجموعة من المعلومات الاكلينيكية الثمينة : « واصل الطفل الخاضع المرتجف ترتيل السورة المشتعلة ترتيلا ولها » .

كان الأستاذ هادئا ، غارقا في صلواته . وكان الطفل قد حفظ درس الصباح. كان قد وضع لوحته بناء على اشارة من أستاذه . لكنه لم يتحرك ، وغرق في فحص الأستاذ الذي يرى الآن جانب وجهه . كان الرجل مسنا ، نحيفا ، ضامرا ، كان جسمه قد جف لفرط الصوم . لم يكن يضحك مطلقا . كانت لحظات الحماسة التي يمكن أن تلاحظ عليه هي تلك التي يغرق خلالها في تأملاته الصوفية ، أو ينصت فيها الى كلمة الله . كان يبدو آنذاك مشدودا ، مرتفعا عن مستوى الأرض ، وكأن قوة حميمة ، من عليين قد رفعته اليها . أما اللحظات التي كان يدفعه فيها كسل أحد التلاميذ أو خطأه الى الغضب الجنوني أو يستسلم فيها للعنف البالغ القسوة فكانت عديدة . لكن لوحظ أن هذا العنف كان يتوقف على اهتمامه بالتلميذ المخطىء . كلما كان تقديره له كبيرا زاد غضبه عليه اذا أخطأ جنونا . كان يستخدم عندئذ في العقاب العصا والحطب المشتعل وكل ما يقع تحت يده . ويذكر سامبا دياللو أن « الأستاذ استولى عليه غضب جنوني ذات يوم ، والقاه على الأرض ، وداسه بقدميه بشدة كما تفعل بعض الحيوانات المفترسة بضحاياها » .

يبدو ميتر تييرنو في هذا النص الهام وكأنه غير طبيعي . كأنه مريض يسلم نفسه لتمرينات لا تناسب سنه (الشيخوخة) ، ويفرض على جسده نظاما قاسيا للغاية (الصوم) ، مما يعطيه مظهر رجل غريب الأطوار ، نحيل (جاف الجسم ، ضامر ، نحيف) ، لا ينفعل (لا يضحك أبدا) ، أي رجل فقد كل صفاته الانسانية. بالرغم من عدم اكتراثه بكل ما يحيط يحيط به ، يتعرض تييرنو للسحر الخيالي (الحماسة) . وعندما يتملكه الهوى الصوفي ، بعد التلاوة الصحيحة للسورة المشتعلة، يبدو أن شيئا أشبه بقوة حميمة ترفعه فوق الأرض. أما غضبه ـ ولاشك أنه كثير ـ فجنوني (مجنون ، جنوني) . فهو عنيف ، قاس فوق الحد ، يسلك سلوك الحيوان المفترس مع فريسته ، ويعاقب بلا ضابط ، ويلجأ الى أقل أنواع العقاب انسانية (عصى ، حطب مشتعل ، كل ما ...) . بل يحدث أن يلقى ضحاياه من الصغار على الأرض ورؤوسهم الى الأمام ، ويدوسهم بالأقدام « بشدة » .

ان ما نستخلصه من هذه الصورة ، سواء تعلق الأمر بعادات الزهد أو الحياة

الصوفية أو معطيات الطباع ، يعنى الآتى : اذا راقبنـــا القديس فى حالة التوازن النسبى وأثناء الأزمة اكتشفنا فى كل الظروف أعراضا اكلينيكية لعصاب حاد ، مرتبط باكراه جسمانى ، وذهنى ، وصوفى ، شديد . وهنا نذكر « الهـال » Rall فى الصوفية السنغالية ، وهو يفضى حتما ، اذا طال ، الى اختلال التوازن ، والجنون بصفة خاصة .

المجنون :

الغريب كمـا نلاحظ كلما تقدمت الرواية أن ميتر تييرنو كلما تحققت عزلته يوطد صداقته بشخص غريب الأطوار يلقب بالمجنون ، شخص لن يتركه بعد ذلك . وينفذ حكم الاعدام فى سامبا ديااللو فى النهاية ، وكأن شخصية تييرنو الساحرة قد أثرت عليه سرا . لكن من هو هذا المجنون ؟ انه شخص لا يستقر أساسا ، هرب من الوطن ثم عاد اليه بعد أن أقام فى الغرب فترة تأثر خلالها بمشاركته فى الحرب. والعقد النفسية المترتبة عليها التى يمكن حدسها بسهولة . وحالما يظهر هـذا المجنون على مسرح الرواية نرى شخصية « غريبة المظهر » يسـكن عينيها « قلق باد فى كل اللحظات » .

« كأن الرجل كان على علم بسر أمر قد يؤذى العـالم يعمل جاهدا على الحيلولة دون انبثاقه الى الخارج . كانت نظراته المتقلبة التى لا تستقر أبدا ، ويختفى تعبيرها لحظة يولد ، تجعل من يراه يشك فى أن عقله يستطيع أن يحتوى على فكرة بصـيرة واحدة » .

ها هو ذا المجنون كما كان يدعوه الشعب ، مجنون كثير الكلام علاوة على ذلك. كانت رواياته من « الغرابة » بحيث «كان يعيش ظروفها مرة أخرى ، وكأنه يهذى» كلما تقدم فى سرد أحداثها . وهذه واحدة من هذه الروايات ينقل لنا فيها أول اتصال بين الغرب وبينه .

هكذا يتكلم المجنون :

« غادرت السفينة فى الصـباح . وعندما خطوت أولى خطواتى فى الطـريق أحسست قلقا لا يوصف . وخيل الى أن روحى وجسدى تتقلصان معـا . وارتجفت ، وعدت الى صالة الرسو الفسيحة . كانت ساقاى رخوتين مرتجفتين . وأحسست رغبة عارمة فى الجلوس . كان البلاط من حولى يبسط مرآته اللامعة ، حيث يرن وقع الأحذية. ولمحت وسط الصالةالفسيحة كتلة منالمقاعد المحشوة، وحينماوقعت نظراتى عليها شعرت بالتقلصات تعاودنى ، كأن ثورة جسدى كله قد زادت . وضعت حقائبى على الأرض ، وجلست على البلاط البارد . والتف المارة حولى . واتجهت امرأة الى ، وكلمتنى . وفهمت منها أنها تسألنى أأنا بخير . وهدأ اضطراب جسـدى ، بالرغم من برودة البلاط التى نفذت الى عظامى . وبسطت كلتا يدى على هذا البلاط

البارد كالثلج • وتملكتني رغبة في خلع حذائي كي ألمس بقدمي مرآة البلاط هذه الباردة اللامعة الخضراء الميالة الى الزرقة • لكنني أدركت أنني أتيت فعلا لا يليق ؛ فمددت ساقي اللتين اتصلتا عندئذ بكل طولهما بكتلة الثلج (البلاط البارد) تحتى » •

الشيء الجوهري في هذا النص تسجيل • والمسجل الذى نجهل كل شيء عن هويته وشخصيته ، وسوابقه لا يظهر الا لكى يخبرنا ، من خلال كلماته وملاحظاته ، عن هوية المتكلم وسلوكه وحالته النفسية والذهنية • فهو يقول لنا أن المتكلم مريض، مجنون ، رجل غير طبيعي ينتمى الى نظام مغاير وعالم مختلف عن عالمنا •

نلمس هذا الفرق من خلال تطور حديث يتسم بالخلل ، واثر اعراض بليغة . مما يمكننا من أن نحدد بطريقة دقيقة الى حد ما . المسافة التى تفصل بين سلوك المجنون والسلوك الطبيعي • سنستخدم النص الذى يتيح لنا هذه الفرصة كوثيقة اكلينيكية ، هذا اذا كان نقلا مباشرا ، لم يدخل عليه أى تعديل ، لكلمات المجنون • يتميز هذا النص بخاصية قاطعة : كونه سردا . يروى المجنون اليوم حادثا وقع من قبل • ولكى يحصل على أكبر قدر من الأمانة يلجأ فى نقل الحدث الماضى الى الحاضر — وهل نحن فى حاجة الى ابراز ذلك ؟ — الى الذاكرة : المساعد الأساسى للانسان الذكى : ذكرى الأحاسيس ، والأصوات ، والألوان . والأضاع ، والعلاقات ، والأشكال . الخ . ولكى يكون للذاكرة أكبر الأثر تخدمها الملاحظة اليقظة التى تسجل كل شيء بدقة . وهذا دليل آخر على الذكاء المكمل الذى يولد التماسك والنظام .

والتتابع الواضح هو الشيء اللافت للنظر فى حديث المجنون : فالمناظر تتتابع تتابعا دقيقا : مغادرت السفينة (غادرت السفينة) . ومحاولة الخروج (أولى خطواتى فى الطريق) ، والعودة الى المحطة (عدت الى صالة الرسو الفسيحة) ، والتعرف على المكان (لمحت ، كان نظرى قد وقع على •••) ، والبحث عن الراحة (وضعت حقائبى) ، وأخيرا الراحة (الجلوس وخلع الحذاء) ، وبالقرب من النهاية تأتى المبادرة من الخارج : تدخل المرأة • لا تنقص هذا النص أية تفاصيل فيما يبدو • فكل الأحداث اليومية العادية مسجلة تسجيلا بطيئا • ولسوف يتمكن النظر من تسجيلها بمزيد من اليسر ، ولسوف تتمكن الذاكرة من الاحتفاظ بها بمزيد من الأمانة •

وملاحظة الأماكن ملاحظة جغرافية تمت بدقة لها دلالتها • ويحدد وضع الأشياء وعى دقيق جدا بتوزيع الأماكن (تحت ، وسط ، حولى) • وتمكننا هذه النظرة الجوالة من نقل المشاهد فى تتابعها الدقيق • فالبلد واسع (مرساة ، صالة) ، ومنظم هندسيا فيما يبدو (شارع) ، والحياة فيه تأثرت بالمغالاة الواضحة (صالة فسيحة ، كتلة من المقاعد) ، وحب ملحوظ للترف والراحة (مرآة البلاط اللامعة ، لبس الأحذية ، المقاعد المحشوة ، امتلاك الحقائب) • كما أن شكل الأماكن وطبيعتها ينتظمان ليؤديا وظيفة مرفق جماعى يشار الى المنتفعين به بالكفاية (أحذية يرن

وقعها) ، أو المجهول (المارة ، امرأة) . أخيرا ، توحي لنا الاشارة الى المناخ (رجفة في الشارع ، بلاط كالثلج ، بلاط بارد ، مرأة باردة لامعة ، كتلة ثلجية) بمنـاخ بارد لم يعتده الأفريقي ، ولا يرتاح له حتما .

ويوحي تحالف شكل الأماكن وطبيعتها ووظيفتها بذكاء حقق هذا البناء المادي لمواجهة قسوة المناخ . ويسمى هذا بالحضارة الغربية : المغالاة ، الراحة ، المرافق، ومع ذلك لا يقدر المجنون فائدة كل هذا ، فيما يبدو . فانقسام العالم الى خارج معاد بارد وداخل انساني حار لم يمح برودة البلاط ولا عدم اكتراث البشر ، ويكاد يكون هذا الأخير عاما . والمجنون قادر لا على التعرف على الأماكن واقامة بعض العـلاقات الأولية فحسب (صالة ، ملجأ ، حقيبة ، أرض) ، بل تفلت منه العـلاقات الكبرى تماما . فهو يسجل برودة البلاط ووقع الأحذية ، وقد تعنيان أيضـا حركة الذين يتحركون كي لا تبرد أقدامهم . لكنه لا يندهش لبرودة الصالة ، ولا يستنتج من هذا أن أجهزة التكييف معطلة . ولا يسجل الا صوتا واحدا ، صوت الأحذية ، ولا يذكر البتة عدم اتصال المسافرين بعضهم ببعض . ولا يقيم أي مطابقة بين برودة الجو وبرود البشر . واذا كان يلمس جيدا الحلقات المفردة فهو عاجز أمام أي شكل من أشكال الربط الأساسية ، والمراجع الحاسمة ، والتوافقات ذات المغزى . ويظل كـل من ذاكرته ، وتماسك سرده الداخلي ، وتسلسل أفكاره ، في المستوى الأولى ، ويقع في مستوى نظام مغاير . وهذا الفرق هو الذي يحدد ويفسر عزلة المجنون ووحدته ، وعدم ارتياحه للاندماج في الجماعة ــ قلة الذوق ــ ، حتى اذا صرح بأنه يعي ذلك أيضا يعزو الأمر الى أنه يتعلق بوعي مبهم .

ولربما تحتم علينا أن نعود الى حالته النفسية لكي نفسر انطفاء هـذا الذكاء المنسق للأفكار . لقد انتهى أول اتصـال له بالغرب ، بعد الخطوات الأولى ، الى فقدان شبه كامل للسيطرة على الجسم ، فقدان فرضه عليه من الخارج قدر لا يستطيع أن يحدد أصله أو قوته .

وبلورة « الأنا » أو الذهن الذي مازال بصيرا وواعيا بمرضه ، البلورة القادرة من وقت لآخر على المبادرة ، حتى لو كانت جزئية ، تزيد من ابراز هجمات المرض . وتدل أعراض المرض الاكلينيكية على خلل فيزيولوجي واضح : انقباض القلب والجسم في آن واحد ، رجفات السيقان الرخوة المرتعشة ، عودة الانقباض ، تمرد الجسـم كله واضطرابه . مثل هذا الخلل الذي يتدرج حتى يبلغ الذروة يهدم الأعضـاء ووظائفها الكلاسيكية ، ويولد في المصاب « رغبة عارمة في الجلوس » ، نظرا للآثار الناتجة عن توتر النفس والجسد توترا مفرطا .

تضطرب وظائف الأعضاء منذ ذلك الحين ، وتقل . ولا يدرك المريض في ألم الا انفعالات المرض وصدماته (أحسست) ، والا الاحساس بالعالم احساسا ذكيـا تقريبيا (خيل الي) . وتتحول الطبيعة في هذا الجو الذي لا تتضح فيه الرؤية ، بل يضفي عليها النعت أو تضفي عليها صفات أخرى شبه منتظمة تفتح على الحلم ــ

أو على شيء آخر ـ طابعا شاعريا (الخطوات الأولى ، قلق لا يوصف ، صالة فسيحة سيقان رخوة مرتجفة ، رغبة عارمة ، مرآة لامعة ، مقاعد محشوة ، ثورة متزايدة ، جسدى كله ، بلاط بارد ، مرآة باردة لامعة خضراء مائلة الى الزرقة) . وغالبا يتحول العالم بطريقة عنيفة نتيجة للمضاعفة أو المبالغة ، (قلق لا يوصف ، الصالة أو المدخل الفسيح ، كتلة المقاعد ، الانقباض ، الاضطراب ، تمرد الجسد كله ، والقلب والجسد معا) . ويقابل المبالغة فى تصوير العالم الاحتفاظ بالألوان القوية وحدها (مرآة لامعة) ، أو الألوان المتراكمة (مرآة لامعة خضراء مائلة الى الزرقة) ، والبحث شبه الغريزى عن الانفعالات القوية ، فقط ، تلك التى تستطيع أن توازن اضطراب الجسم العنيف .

توجد ، بالفعل ، فى رواية المجنون لحظتان متميزتان تميزا واضحا : لحظة أولى تجبر خلالها قوى الطبيعة (البرد ، والمرض ، وملحقاتهما) الهائلة المسافر على التراجع (الى المدخل) وهزيمة جسده كله تقريبا . ثم لحظة ثانية يتعرف خلالها على الأماكن ويقرر مدى استفادته منها . وبالتالى يبادر بالصراع ، والرد ، والمقاومة . ويؤتى بعض الأفعال : يضع حقيبته ويجلس ، ويخلع حذاءه ، ويمد ساقيه .

ولابد هنا من تحليل مفصل للسلوك . يضع المجنون الحقيبة على الأرض (طبيعى) ويجلس على البلاط (غير طبيعى فهناك « كتلة المقاعد ») ، ويود أن يخلع حذاءه (غير طبيعى ، حسب القواعد الصحية ، واللياقة ، والحذر) ، ويمد ساقيه (غير طبيعى ، فهذا فعل يفتقر الى الحذر اذا كان الجو باردا فى أوربا) . ومع ذلك يوجد فى سلسلة أفعال المجنون ـ من وجهة نظره الداخلية ـ منطق لا ثغرة فيه . فالحقيبة وضعت فى مكانها الصحيح . وهو نفسه جلس فى المكان الصحيح، مادام قد اعتاد الجلوس على الأرض ، كما يود أن يخلع حذاءه ، لأنه مسلم سنغالى تقى ، وأخيرا يمد ساقيه . ولاشك فى فاعلية أفعاله المختلفة فيما يبدو ، ويهدأ اضطراب الجسم .

يخالف سلوك المجنون ازاء البرد القواعد الصحية ، واللياقة ، والحذر ، وينم عن ماسوشية مذهلة . فالمجنون الذى راح ضحية البرد يبحث عن مزيد من البرد، ويهرب من الخارج لكى لايحمى نفسه حتى من الداخل ، بالغا الذروة بالحركات التى تفتقر الى الحذر ولا تؤدى وظيفتها . والفرق بينه وبين الآخرين فيزيولوجى أولا : فهو يحتمل أكثر مما نظن ، بل يرتاح لذلك . وثقافى ثانيا : فهو لا يعرف كيف يستفيد من الوسائل التى وضعت فى متناول الجميع لمكافحة قسوة الطبيعة . انه غريب الأطوار . لكنه أيضا رجل تلقى ثقافة أخرى ، يظل وفيا لها فى سلوكه . ويحدد هذا الوفاء الجوهرى ، ملامح شخصيته ، وطبعه ، وعاداته ، ويفسر لقاءه العنيف بالبرد وانشقاق اتصاله بالحضارة . والمجنون أيضا رجل منعزل ، منشق عن الجماعة ، لا يتصل بأحد ، ويواجه المرض والموت ، ولا يمكن أن يعتمد الا على موارده الخاصة ، ولا يعتمد أبدا على مساعدة أحد . وينمى ، ازاء عداء العالم العام ، طاقة بطولية تشرف قوة احتماله وثقافته .

مع أن الاتصال مقترح عليه من الخارج . تخاطبه امرأة . لمـاذا امرأة ؟ ازاء اللامبالاة العامة والبؤس ،وحيرة الغريب تعتبر حركة المرأة وانطلاقة الشفقةوالتعاطف والاحساس حركة أم ، والأم مصدر الراحة والخصوبة . لكن هـذه المرأة ترمز أيضا الى التواضع ، والتفظ وسط الكبرياء الوقح الذى يتسم به الملاك ذوو « الأحذية التى يحدث وقعها رنينا » . ويذكرنا تعاطف المرأة ـ أهذه ذكرى ماركسية أم أنهـا ذكرى عسكرية ؟ ـ بتضامن المحرومين ولغتهم المشتركة التى تقع وراء كل اتصـال لغوى . ويفسر المجنون كلام المرأة ، وينسب اليه معنى حسنا . وكما لو كان الأمر قد تم بالصدفة يجىء اهتمام المرأة فى لحظة بدأ توتر الجسم فيها يقـل بطريقة محسوسة .

لكن ، على مستوى لقاء الوعى ، يحدس هذا التضامن أكثر مما يعبر عنه . عدم الاتصال كامل تام . واذا كان المجنون يحاول أن يفسر لنفسه كلام المرأة ، فهو لا يرد عليه ، لا بالكلام ، ولا بالابتسام ، ولا بالاعتراض . بل يظل لا يبالى ، ويواصل فكرته الخاصة وهو أسير ثقافته الخاصة . والفرق هنا فرق تام ، يفسر عدم تعود الجسم تغيير الجو ، والسلوك غير اللائق ازاء الجديد ، بل ازاء الديكور الغريب . فالمجنون ليس مجنونا الا بالنسبة لنظام ثقافى معين غريب على طريقته فى الوجود ، والاحساس والحياة ، وطلب الراحة . وطلبه الراحة بوضع حقائبه ثم بتفكيره فى خلع حذائه أمر له دلالته . فالحقائب والحذاء رمز للعوائق التى تعتدى بها الحضـارة على الطبيعة ، وقدرة الانسان على الابتكار ، دون أن تتوصل الى منح السعادة لمن تزعم تحريرهم .

هكذا نجد نظاما ثقافيا ، بل نظاما أيديولوجيا كاملا ، يجمع بين مواقف المجنون السلوكية . لديه رغبة شبه متماسكة فى تأكيد الفرق بينه وبين الآخرين بمضاعفة انتهاكه لقوانين المتحضرين ، واعلان وفائه وايمـانه ـ فى الوقت نفسه ـ بعـادة أفريقية مازالت تمنحه السعادة ، مهما قيل . فالمجنون لا يرتاح الا فى عالم جنونه ، فى نظام طبيعته وأصوله . لكن ، هل هو مجنون حقا ؟ لولا أن مسجلا اعتاد شـكل المكان ، وطبيعته ، ووظيفته ، اهتم بأن يقول لنا ـ لكن بأى حق ؟ ـ أن هذا المجنون مجنون حقا ، لكأن جوابنا أقل حسما واثارة للريبة والشك .

سامبا ديالو :

يوجد ، بين تييرنو والمجنون ، مصير سامبا ديالو . اذا كان سامبا ديالو مدينا بتعليمه لتييرنو فهو يروح ضحية الثانى ، وباسم المبادىء نفسها فى كلتا الحالتين . فتييرنو الملهم المصاب بجنون العظمة له مفهوم غريب للقدسية . فهو يعـلم تلميذه كيفية ترتيل كلام الله كما نطق به هو ، ويهدد بالقتل كل من لا يتوصل الى التجـلى فى ترتيله .

كان يقول : « يجب ان تقـال الكلمة التى تأتى من عند الله قولا صحيحا ، كما شاء الله أن يشكلها . ومن يبترها يستحق الموت » !

يتفق موت سامبا دياللو اذن كل الاتفاق مع منطق العلم الذى ألهمه اياه ميتر تييرنو • وذلك منذ اللحظة التى يتضح فيها أنه لا يقدر على تلاوة صلاته تلاوة صحيحة• والفرح الذى يبديه ساعة الموت يشهد – اذا تخطينا نزعته الماسوشية الواضحة – على اتفاق عميق بين وجود الأستاذ بعقيدته واتهامه ، فى كـــل مكان ، وحركة المجنون الاجرامية ، ورغبة المحتضر فى قبول مصيره الحاضر لكى يواصل فى عالم يقع وراء عالمنا هذا الحج التعليمى الذى فشل فى القيام به على الأرض ويأمل أن يكون سعيدا منيرا فى المرحلة التالية • هل يمكن أن نتحدث أيضا (اذا استبعدنا هذه المشـــاركة الصوفية الملحوظة) – بمناسبة الحديث عن « المغامرة الغامضة » – عن وحدة نسب محتملة بين أستاذ مدرسة تحفيظ القرآن الشهير وســـامبا دياللو ، تلميذه القديم الذى يغرق فى نوع من الوجد الجنونى عندما يضربه المجنون فى نهاية الرحلة الأليمة ذات المراحل العدة ، ويستقبل بفرح هاذ لحظة النهاية الأليمة ؟

والنص الخاص بهذا الحدث الختامى نشيد جليل يمجد الجمال الجنونى لهذه اللحظة التى ينتظر فيها الانسان الذى سحقه ثقل الوجود فيما مضى أن يتحرر أخيرا بالذوبان فى الكون ، وذلك وفقا لأرسخ تقاليد التصوف الغربى ، سواء رجعت الى ملوطين أم الى المسيحية • واذ يعترف بفشله الخاص فى تاريخ هذا العالم ويترقب يائسا الطمأنينة المحررة فى جنة أخرى يصرح بأن تجربتها أكمل ، يكتب سامبا دياللو أجمـــل قصائد حيـــاته :

« اللحظة مجرى نهر أفكارى • ولنبض هذه اللحظات ايقـــاع نبض أفكارى : تنساب أنفاس الفكر فى أنبوبة اللحظة • وفى بحر الزمان تحمل اللحظة صـــورة الانسان طيفا أو هيولى ، كأنها انعكاس شجرة الأترج على سطح البحيرة الشاطئية اللامع • والانسان ملك حقا فى قلعة اللحظة ، لأن فكره قدير ، ان وجـــد • حيث يمر الفكر يتبلور اللازورد الصافى ويتخذ أشكالا مختلفة • يا حياة اللحظة ، يا حياة اللحظة الدائمة ، حياة بلا عمر ، يخلق الانسان نفسه فى انطلاقتك الى ما لا نهاية • ها هو ذا الانسان ، خالدا فى قلب اللحظة ، لأن اللحظة لا نهائية ، ان وجـــدت • صفاء اللحظة مصنوع من غياب الزمان • يا حياة اللحظة ، يا حياة اللحظة السائدة، حياة بلا عمر ، يتسع الانسان ساعة بقائك الى ما لا نهاية • البحر ! ها هو ذا البحر ! أحييك أيتها الحكمة المستعادة ، يا انتصارى • صفاء موجتك انتظار نظرتى • انظر اليك ، وتجمدين فى الوجود • لا حدود لى • أيها البحر ، صفاء موجتك انتظار نظرتى• أنظر اليك ، وتلمع بلا حدود ، أريدك ، الى الأبد » •

فى هذا النص يتعلق الأمر بالجنون أيضا • لكن لا ينبغى أن نبدأ هنا بفحص السلوك ، وانما بتحليل الكلام ، آخذين فى الاعتبار تماسكه ، واتفاقه مع بناء طبيعى معين • والاحساس الذى يفرض نفسه هنا أيضا هو الاحساس بشخص غير طبيعى أمسكت به لحظة الاحتضار الغائمة • وتجول فى الكلام فكرة متسلطة تثير القلق : فكرة البقاء ، والنظر اليها من حيث تواقت اللحظة وانبثاقها ، ومعارضـــتها لتتابع الأحداث الذى ينشأ عنه الزمان والتاريخ • والمتكلم الذى تملكه سراب هـــذا البعد

الذرى الجديد للعالم الذى يتطلع اليه يحاول أن يترجم لنا الصـــفات المضيئة المؤثرة لذلك الكون الواقع وراء كوننا والمناقض له بأنها حقيقة محسوسة ، مستعينا باحدى عشرة استعارة ثرية مختلفة ٠

هكذا يبدو الواقع الجديد ـ هل هو الواقع أم ما وراء الواقع ؟ ـ وكأنه وهب قدرة غريبة على اتخاذ أشكال متعددة . فاللحظة فى الوقت نفســـه مكان (مجرى أنبوبية ، قلعة ، قلب ، ساحة) ، وحركة حية لها ايقاع ونبض ، كما أنها بناء حيوى وغياب (غياب الزمان) وحضور (لأنها باقية) ٠ وباطنية المجموع قصيدة منثورة جميلة جدا تضعنا فى قلب الهذيان مباشرة ، ويكشف عن ذلك الوجود المزدوج للغة، لغة مرتبطة بالتاريخ وأخرى تقع وراءها وترتبط بمصير عالم يقع وراء عالمنا ٠

ذلك أن سامبا دياللو يرجع فى كل لحظة الى حقيقتين احداهمـــا ـ القديمة ـ (النهر ، الزمان ، التاريخ) تنفى لصالح الأخرى (البحر ، اللحظة ، الموت) التى يعمل جاهدا على تقبلنا ما وراء تاريخيتيها ٠

ويتم التعبير عن معانى التاريخ بكلمات هى بمثابة الأعراض ، كلمات لها دلالتها توحى بمرور الزمان (النهر) وامتلاء البقاء (البحر) وحكم البشر (قلعة ، ملك ، قدرة ، سائدة ساحة) ، وتطلع الانسان الى تشكيل القدر (يتبلور ويتخذ أشكالا مختلفة ، حياة ، يخلق نفسه ، انطلاقة ، يتسع ، خالد) ٠ هكذا تسمح لنا معطيات اللغة ببناء احدى القصص ـ قصـــة سامبا دياللو منذ أصولها ـ فى قلب عائلة آل ديالوبيه الحاكمة ـ حتى مرورها مرورا معارضا صاخبا فى قلب الغرب المـــادى ، مارين بمغامرتها الطويلة الكاشفة (نبض الفكر ، ايقاعه) ، مستهدفين خلق التوازن اللازم ، عبر تقلبات القدر وتناقضـــاته ، موفقين بين متطلبات خدمة الله والحكمة ، والمطالب الانسانية التاريخية ، وصحة البطل الجسمانية ٠ وتنم خاتمة هذه المغامرة ـ فى ـ العالم بوضوح عن حرمان المسافر ازاء فشل محاولته ورفض التاريخ باعتباره مسئولا عن هذا المصير المأساوى ٠

ومع ذلك لا يعترف سامبا ديالو بأنه قد هزم الا فى نظام الزمان ، أى فى نظام هذا العالم . ويستمر بحثه عن الحكمة، لكن فى نظام مختلف يتجاوز الحاضر ـ أهذه زوفرينيا فرويد ؟ ـ بعد أن يهدمه ماديا وجدليا ٠ واذا نظرنا الى اللحظة من هـذه الزاوية ، وجدنا انها ، بالرغم من اختلافها فى كينونتها ، أشبه ببناء يعيد أبعـــاد التاريخ ، المكان والزمان والتصوف ٠ واذا كانت اللحظة تهدم التاريخ نتيجة لعملية الاعلاء التى قام بها سحر الرغبة فى الهرب والتطهر فهى تعجل ، تحت تأثير كاشف لا نعرف ما هيته بالضبط ، لكنه مصاب بالعصاب ومختل ذهنيا ، بواقع جديد كل الجدة ، له حياة مستقلة كل الاستقلال ، متماسك ، يرضى الذهن الذى خلقه ، وأرقى من الحياة ـ فى ـ الزمان ، كما يقال لنا ٠

اذ يرفض اذن أن يتجسد فى زماننا ، وتاريخنا ، لكى يلجأ الى اللحظة ، يبدأ صاحب الرؤى مرحلة جديدة ، ويكتشف أخيرا أنه حر ٠ وحريته حرية ثقافية وفلسفية

أولا ، حرية جردته من معرفة هذا العالم هذه المعرفة الجنونية لتمكنه من العثور على « الحكمة » الحقة مرة أخرى ، فى اللحظة التى يوشك أن يدخل فيها « الساحة المنيرة » . و « صفاء » نظرته ، وقدرته اللامحدودة ، يتضمنان من الآن فصاعدا قدرة شخصيته الجديدة ، قدرة واسعة كالبحر ، تنكر كل بقاء قابل للقياس ، وبالتالى للفهم ، وتختلف بالزمان ، فيما وراء الزمان .

وعلاقات النسب ــ التى سبق أن ذكرناها ــ بين الأستاذ والتلميذ تفرض نفسها تلقائيا . فالنسب والقرابة يتجاوزان المشاركة فى التراث الأخلاقى والثقافى، ويمتدان الى تقدير واحد للمعطى التاريخى ، الى تعبير واحد عن عدم الرضى الانسانى، الى ممارسة واحدة للتضحية ، الى ايمان واحد بقدرة الكلمة المكررة على التنبؤ والتنجيم . كلاهما يعيش فى توتر مفرط ، دائم ، وفى التعب الذى ينتج عنه ، وهو جسمانى وذهنى أولا . ويلقى هذا التوتر بكل منهما فى حالة مماثلة من السلوك اللامنتظم ، والمبالغة التى تهدد نظام العالم ، لانها مبالغة فى المعارضة الهاذية ، كلاهما يتلمس فى آن واحد ــ بوجوده المذهل فى كل مكان ــ موقفا أليما فى الزمان، ومشاركة سعيد فيما وراءه وفيما وراء اللحظة .

كنا نتنبأ سلفا بما سينتهى اليه مصير سامبا ديالو ، المثقف الثرثار الشاكى الذى لا يهتم البتة بأى تطبيق عملى فعال ، الغريب على كل اهتمام بالمشاركة المحسوسة فى تنمية بلاده ، طبقا لقوانين نزعة معينة الى التكوين سلفا ، فالمعجزة، بالنسبة له ، تتحقق ، لحسن الحظ ، فى نهاية مغامرته ، عندما تعفيه اليد القاتلة المجنونة من رؤية الدراما الأخروية . ولن يحظى ميتر تييرنو بمثل هذا ، ولسوف يستطيع ــ هل يرجع هذا الى ظلم الكاتب أم الى سخريته ؟ ــ اذا شاء ، أن يتأمل الكارثة التى سببتها تربيته الماسوشية . ففشل سامبا ديالو هو فشله أولا ، فشل احساسه الجنونى بالعظمة ، وتطلعه الى المساواة بالله وقدرة كلمته الخلاقة بأى ثمن .

والدين الاسلامى المقدم لنا هنا ، بطقوسه ونتائجه النفسية والاجتماعية ، دين سنغالى أصيل ، وخليط من التقاليد الأخلاقية الموروثة عن شبه جزيرة ةالعرب والزنوجة مع تحول الى الوثنية واعادة تشكيل هذا الدين المستورد وفقا لأقدم تقاليد شعب آل ديالوبيه وقيمهم . فاكتساب القدرة على التنجيم والتنبؤ ، بعد التدريب الفردى القائم على الابتهال ، هو تقليد وثنى يرجع الى آلاف السنين ، حتى لو كان النص الذى يجب تكراره عدة مرات حتى الانهاك مكونا من جمل مأخوذة من القرآن تستهدف المشاركة بين الله والمؤمن . اذ يدخل مرحلة « الهال » ، ويزدرى العالم ، ويحتمى بالمطلق الآلهى ، يفلت المؤمن ، عندما يبلغ أقصى درجات الزهد ، من كل اشراف عقلى ، لأنه ضائع فيما هو آلهى . ومن العبارات المتدفقة ، أو العبارات المقدسة المكررة ليل نهار ، الى جنون الروح والجسد ، يطابق الوضع المشرف الذى تمنحه معرفة القرآن معرفة تامة بناء قديما للطبقات ، وفى الوقت نفسه يرفع الى عرض القديسين المرتل الذى بلغ أعلى درجات الامتلاك الصوفى . فالممتاز طبقيا ، أى

القديس أو المجنون ، يختلطان فى تجربة واحدة لحياة التصوف ومصير واحد متعدد الأشـــكال .

فضلا عن أن التأليف الغريب بين القيم والحالات ، هذا التأليف الذى تنتهى اليه هذه الرحلة التى لا تقل عنه غرابة ، هو الذى لا يكف عن اثارة القلق • يتمكن المؤمن الذى تملكه اشتعال السورة المقدسة من السمو الى قمم القدسية المشـــعة ، يفضل ممارسة الدين الاسلامى ممارسة ناسكة ، نظرا للتوتر المطهر الذى تفرضـــه على المؤمن ، واللقاء المثرى للقيم التى تسهم فى تحقيقها • لكن عندما يصبح القديس قديسا يتبين أيضا أنه مجنون • ويثير جنونه الجرى وراء المثل ، وهو جميل كريم فى دوافعه ، عظيم رومانتيكى فى ذروته ، مأساوى مثير للشفقة فى نتائجه ، أبى عنيد فى تاريخه • والجنون الذى تنتهى اليه هذه الحكمة المتنسكة هو أساس ادانتهـا ، لأن الأمر يتعلق خاصة بالاختيار بين الجنون والحكمة ، بين التصوف والعصاب • اذ يدين سامبا ديااللو ــ بعد تيرنو ــ الزمان والتاريخ ، يحفر للاسلام القبر الوثنى ، ذلـــك « البناء » الحقيقى الذى يتكون منه « مجرى الزمان » • ويمتدح ، فى الوقت نفســه ، العودة العميقة الى الأصول ، وميـــــلاد العالم من جديد ، والعودة الى تلك اللحظة الفردوسية التى سيظهر فيها نور مشع لاسلام مطهر من كل شائبة وثنية • أو ليست العودة الى الاستقامة الاســـــلامية العزيزة الى نفوس بعض المصطفين هى التى نرى خطوطها ترتسم وراء الفوضى المادية والمعنوية التى يجسدها تيرنو وديره فى «المغامرة المزدوجة » ؟ انه لموضوع جدير بأن يطرح للمناقشة •

ويشهد الجو السائد فى هذه الجماعة ــ تيرنو ، المجنون ، ســامبا ديااللو ــ على موقف هامشى مماثل ازاء المجتمع وخلاف مماثل مع العالم • ولكى يعبر عن نفسه يتبلور هذا الخلاف فى أشكال متباينة • يبحث تيرنو عن القدسية بانتظام ، ويمارس الزهد فى بلد يهتم الجميع فيه ، فى الواقع بارضاء الجسد والمادة أولا • ويحيـــا المجنون ، فى سياق آخر ، حياة تنتظم وفقا لسلوك مماثل : اللاوظيفية والانفصـــام الكلامى • ان سلوكه فى صالة الرسو له دلالته : فهو لا يعترف بوظيفة ذلك المأوى، ولا يستفيد منها بحال من الأحوال ، فى حين يهتم آل ديااللوبيه ، شأنهم شأن البيض، « بربط الخشب بالخشب » ، وبناء المنازل • فضلا عن أن المجنون يعرض جســـمه للمرض ، ويطبق ، فى الواقع ، ــ دون أن يفسر الأمر ــ المبادىء التى ينادى بهـــا ميتر تيرنو ، أخيرا ، لاينى سامبا ديااللو عن الصياح قائلا أنه لا يتفق مع العالم ، ويرغب فى تطوير التقاليد دون التنازل عن حرية الانسان وطابعه المبتكر • ويذوب رفضه الفلسفى الذهنى فى هذيان لا ينتهى ، ولا يلقى الضـــوء أبدا على تطبيق عملى بعينه . لقد شبعته اقامته عند ميتر تيرنو بنزعة روحانية ثابتة ، لاتمكنه مشاغلها الملحة أبدا من الوقوف عند أى فعل محسوس ، بل يدوى ، بالرغم من معرفته الطويلة العميقة للمجتمعات التكنولوجية • وتخطى الجسد والواقع ، وعبارة الكلمة ، مشتقان من هوى روحانى نشأ عن معامل تيرنو مباشرة • لكن هنـــاك فارقا ، وهو أن الأمر يتعلق من الآن فصاعدا بالكلمة البشرية ، كلمة قلقة ومثيرة للقلق ، حلت محل الكلمة

الآلهية ، كلمة ترتل وتفضى الى الوجد • لم تتغير المسافة بينه وبين العالم والفعل • فهو يظل عند القمة ، فى حين يرزح الآخرون تحت ثقل التخلف • ويموت ، كما عاش ، دون أن يتصل بالواقع أو ما هو طبيعى ، دون أن « يحقق عملا بنفسه » •

لكن من الواضح أن موته ينتمى الى الجريمة الجماعية . لقد اشترك الشيخ حميدو خان فى اتخاذ القرار المشئوم . كان يمكن أن ينتهى سامبا دياللو الى المجد. لكنه ذاب فى الموت ، وفقا لقوانين الكاتب الروائى الخاصة . ربما رأى المؤلف ، اذ قتل بطله ، أن المثقف الأفريقى الذى يبعد عن الواقع الى هذا الحد ، ويجن الى هذا الحد لايمكن أن يظل على قيد الحياة ، ولا ينبغى أن يلهم الشباب ازاء مهام التنمية. فضلا عن أن العلاقة بين الكاتب الروائى و « جماعة المجانين » ليست متباعدة على الاطلاق . هل قطع الشيخ حميدو خان جزءا من الطريق مع زبائنه الشواذ لكى يغوص الى هذا الحد فى أعماق شخصياته ؟

الراوى :

يصف العمل الروائى دائما ، بوصفه شريحة من تاريخ الشخصية ، ومن حيث تكوينه كنص مكتوب ، زمانا معنيا يطابق جريانه وتتابعه مراحل تطور شخصية الكاتب • وبالتالى تطرح عملية القراءة آلية مشكلة العلاقة بين الكاتب والبطل • عندئذ يعرف النص بأنه مكان لقاء ومطابقة بين الاثنين ، عندما يحاول الفنان أن يحبس رؤى الحلم التى تحدد عالم بطله ، من خلال ثبات الحديث وتضامنه ، وعندما ينقل الى الخيال طريقته فى النظر الى العالم ، وينقل اليه أيضا نوازع شخصيته الخاصة ، تلك التى نلمسها مرة أخرى من خلال ظهور بعض الأوهام ، والأحلام ، والأفكار المتسلطة ، وتجعل من الوصف غالبا مجرد تفسير للواقع ، بل مجرد تحول للحياة ، بدلا من أن تجعله يترجم الطبيعة •

وتصور « ليلة القرآن » ، تلك التى تحدد فى الزمان خاتمة المرحلة الأولى من تجربة سامبا ديالو ، العلاقة بين الكاتب والبطل تصويرا مناسبا ، كما تصور أثرها على ميلاد النص بوصفه مكانا ينقل اليه ، فى مجال الخيال ، لقاء فريد تحقق فى فوضى الحياة والحلم • ويعرف الجميع الظروف • ازاء ضغط التاريخ والحداثة الغربية ، يضطر سامبا ديالو أن يغادر مدرسة تحفيظ القرآن لكى يدخل مدرسة حديثة • وكان التعليم القرآنى ، تحت اشراف ميتر تيرنو الزاهد ، أول تجربة تربوية منتظمة صحبها ترتيل درامى للآيات المقدسة ، وتعذيب مستمر للجسد ، وانكار لنوازعه المجنونة • وطقوس « ليلة القرآن » انتصار يهدف الى تأكيد نتيجة لامعة : سيطرة هائلة على الترتيل والصوت ، وسيطرة مطلقة على جنون الجسد . وغايتها بيانية : فهى تهدف الى اثبات التقدم ، وطلب الراحة للمسافر قبل المرحلة القادمة • ولسوف يتألق النص وكلامه المستقل لتعبيريته الايحائية •

« كان يبدو ، فى تلك الليلة ، أن الطبيعة أرادت أن تنضم الى فكرة رقيقة عنت

للصبي ، ذلك أن الغسق المنير ماكاد ينطفىء في السماء حتى نبتت فيها آلاف النجوم وولد القمر وسط مهرجانها المتلألىء ، وبدا الليل فجأة وكأنه قد امتلأ بحماسة صوفية .

كان البيت صامتا . وكان الفارس يفكر وهو ممدد على كرس طويل في الشرفة. كان النسوة المجتمعات حول ربة الأسرة يتحدثن بصوت خفيض . وخرج سامبا ديااللو في هدوء من حجرته الواقعة في الفناء ، وسار في كافة الاتجاهات ، ثم بدأ ببطء « ليلة القرآن » التي قدمها للفارس . كان صوته لا يكاد يسمع في أول الأمر ، لكن سرعان ما علا تدريجا . وتدريجا ، أحس أن شعورا . لم يعرفه من قبل قد غمره . كان الكلام قد توقف تماما في المنزل . كان الفارس ممددا لا يبالي أول الأمر . لكنه نهض عندما سمع صوت سامبا ديااللو . كان يبدو الآن أنه خضع بالكلمة لتلك الرفعة التي كانت تسمو بالأستاذ . كانت الأم قد ابتعدت عن مجموعة النساء واقتربت من ابنها . واذ أحس أن الشخصين اللذين يكن لهما أكبر الحب في العالم ينصتان اليه على هذا النحو ، وعرف أنه يكرر بالنسبة لأبيه ما سبق أن فعله الفارس نفسه لأبيه، وفعله آل ديااللوبيه لآبائهم ، على مر العصور ، واذ عرف أنه لم يفشل ، وأنه سيثبت لكل المنصتين اليه أن آل ديااللوبيه لا يموتون فيه ، أوشك سامبا ديااللو أن يفقد الوعي في لحظة ما . لكنه رأى أن هناك شيئا يهمه أكثر مما يهم أي واحد من الذين سبقوه، ألا وهو أن عليه ترتيل ليلته كاملة ، لأنه خيل اليه أن هذه الليلة نهاية . هذه النجوم المتلألئة فوق رأسه أو ليست مزلاجا يقفل عهدا فات ومضى ؟ وخلف المزلاج كان عالم من النجوم المنيرة يلمع لمعانا هادئا يجب أن يمجده مرة أخيرة . كان صوته الذي ارتفع تدريجا وكأنه مرتبط بدفة النجوم يبلغ الآن امتلاء مؤثرا . ومن أعماق العصور أحس بحب طويل ، أصبح مهددا اليوم ، يتفجر فيه ويتكلم بصوته . وتدريجا ذاب في دوى هذا الصوت كائن كان منذ قليل سامبا ديااللو . وبطريقة غير محسوسة قامت من أعماق لم يحدسها أشباح غزت كل جزء فيه وحلت محله . وخيل اليه أن صوته أصبح أصواتا لا تعد ولا تحصى ، أصواتا بهيمة كصوت النهر في بعض الأمسيات .

لكن صوت النهر كان أقل قوة وأقل اقترابا من الدمع . لم يكن صوت النهر ينقل هذا الرقص الدرامي الذي كان يعبر عنه صارخا . ولم تكن لتصحبه أيضا تلك الخلفية الموسيقية ، هذا الغناء الرتيب الحزين .

طويلا ، كان صوته صوت الأشباح الصامتة في الليل ، أشباح أجداده التي أثارها . وبكى موتهم معهم . لكنهم تغنوا بميلاده طويلا أيضا » .

لابد من العودة الى لقاء الراوي والبطل للوقوف على دقائق السرد . يريد سامبا ديااللو أن يثبت شيئا ما ، ولكي يفعل ، يقول ، ويغني ، وينفعل ، ويلهو . ويريد الشيخ حميدو خان أن يروي ما رآه وسمعه ، كأنه صحفي يشهد عرضا ما . ولأنه لم ير الكثير بمسرح الأحداث أو يوحي ببعض التفسيرات . واذ تلهب هذه التفسيرات التجربة الحية ، تبالغ فيها ، وتعطيها ، منذ البداية ، أبعاد نص مسرحي

كوني وخيالي في آن واحد · فهو يروي ويعلق : يقول ماذا رأى ، ويسمح لنفسه بتخطي ما رآه ليقفز الى الحلم ، باضافة شيء ما ·

والطقوس الأساسية ــ أهو ميراث التقاليد أم ضغط الظروف ؟ ــ مقصورة على الجوهر ، والزهد المذهل · ويقتصر الجمهور ، وهو جمهور حميم الى أقصى حد ، على القرينين الملكيين وبعض النسوة المجهولات . لا احتفال أكاديمي يرأسه ميتر تييرنو، ولا إشتراك للشعب في احتفالات تمجد الأمراء ، وتبسط الأبهة أو حماسة العامة، انه لتجريد كامل: صمت المنزل الذى تم تدريجا لانطفاء الجلية، وطواف المرتل الذى « يخرج » ، وتقديمه حسب الشعائر ، وتنزهه ، و « لعبه بالنبرة » قبل بدء الترتيل· فيما بعد تظهر فجأة وسط غنائه لحظة ضعف ووهن . زمان ثلاثي: صمت وتعظيم، وهبوط ، يرمزون على التوالى الى درجة الصفر قبل معرفة التاريخ ، واكتمال التدريب، وأخيرا ، زوال حدة التوتر وموت الشخصية الأصلية · يضاف الى هــذه الحركات الجوهرية انطباع بصرى (رؤية القمر والنجوم) وآخر سمعى (صوت النهر) يحيطان بالاحتفال كالاطار ، هنا ينتهي السرد : « ليلة القرآن » حادثة أثنوغرافية عادية لاينبغى أن يذكر مقدمها الا لمكانته الملكية · لكن هذا الأخير يعيشها بشيء من التحفظ ، وان استولى عليه الهوى والانفعال البالغ ، ونلمس هذا الهوى وهذا الانفعال فى رجفة الصوت وتعبير الوجه أو تكشيره سواء بسواء ·

وأهم شيء فى الحديث هو تفسير هوى سامبا ديااللو وانفعاله تفسيرا يهدف الى ترجمة أبعادهما ، وتطورهما ، والمعنى الشخصى ، العائلى ، التاريخى لنتيجتهما · وهذه المحاولة ــ محاولة ترجمة واقع نفسى حميم يصعب الامساك به ويستحيل تفسيره مباشرة ، تدريب على التأمل والاضافة الجريئة ، فى الواقع ، وايحاء بحب السعى والخيال الشارد لدى الراوى · يستخدم هذا الأخير ، بالطبع ، بوصفه قارئا مبدعا ، معرفته لحياة البطل الماضية بغزارة ليحاول أن يفسر المشهد الحاضر وصفا عقليا مناسبا · الا أن تدخله فى حياة الوقائع المستقلة يظل حرا ، مكتسحا ، فى الوقت الذى يتراجع انتصار سامبا ديااللو فيه الى الصف الثانى ، ويدعونا فيه الى التوغل فى عالم الشيخ حميدو خان الباهر ·

فهو الذى يخلق ، فى الواقع ، البناء الذى يدور فيه الاحتفال · ولا يتعلق الأمر بتثبيت أى ديكور · فالهندسة هنا ذات جوانب ثلاثة : السماء ، الأرض ماء النهر ، أى أنها رمزية وثنية تجمع ادراك الكون ، وتمنح البناء بعدا مكانيا عالميا ، تقابله الأبعاد الزمنية الثلاثة : الماضى ، الحاضر ، المستقبل · ان اتفاق السماء والأرض والأعماق ومشاركتها هى التى تقيم عيد الكون حول سامبا ديااللو ، فى الواقع ، وتعطى « ليلة القرآن » نتيجة للمبالغة · طابعــا لم يعرف فى تاريخ آل ديااللوبيه بعـد ·

يحيا كل عالم من العوالم المشتركة فى الاتفاق حياة مستقلة خلابة . تلمع السماء فى الغسق المنير ، بعد أن استولى عليها الانبات المفاجيء ، ثم تؤمهــا آلاف

النجوم ، قبل طلوع القمر . ويصور مراقب لا يشبع من الإنفعال والتأمل تتابع انارة السماء وتدرجها ، يصورهما تصويرا بطيئا مثلما يحدث فى السينما . وتألق المجموعة كلها وكأنها فى عيد ، فى قلب الليل ، يترجم استعاريا بأنه ذروة الوجد الصوفى وفيضه .

واذا خيل الى صاحب الرؤى أنه يقرأ فى رقص النجوم ذروة الوجد الصوفى وفيضه فان ظهور صوت النهر فجأة ، مثلا ، عودة الى الوراء ، الى أعماق الانسان، والتاريخ ، والكون ، وهى «أعماق لايمكن حدسها» . والنهر فى عنفوانه هو الزمان ، والتاريخ الذى يجرف حثالة الحياة كالشلال ، ويحول الى أشباح الآثار التى صورت المتآخر الافريقية فيما مضى : يقابل ظهور « آلاف النجوم » فى السماء غزو الأشباح واثارتها ، ويقابل الوجد الصوفى غناءها الصامت الذى يجمع فى مديح واحد مقدس الندم على الماضى ، وانتصار الحاضر ، ونداء المستقبل .

واحياء القمم والأعماق يعطى الحياة على الأرض اطارا أسطوريا . ولنذكر ، مرة أخرى ، أن كل شيء على الأرض انطفاء واحياء أدنى . لا يتحمس الشيخ حميدو خان الا فى الهرب . على الأرض الصمت والتأمل . صمت البيت ، وراحة الفارس وتأمله ، وهمسات النسوة دليل على ذلك . ويتمثل المكان هنا فى نقاط ثلاثة أيضا : البيت ، الشرفة ، الفناء ، ووظائفها الاجتماعية والدينية واضحة . وحركة الرفع الثلاثية الجوانب وحدها – ينهض الأب ، تنفصل الأم عن المجموعة وتقترب ، ويخضع الابن لحركة الرفع التى رفعت تيرنو ، ويخرج الطفل ، ويتنزه ، ويقدم . لا يسمع الصوت أولا ، ثم يقوى ويعلو – هى التى تظل تعنى الحياة .

وتهز الكون كله حركة آلية الى الأمام ، الى أعلى ، تقابل التطور الذى يتم تدريجا ، على مراحل ثلاثة متتالية . وأن تتم هذه الحركات فى وقت واحد يترجم الاتفاق التام بين السماء ، والأرض ، والماء ، يكشف عن مسرح فسيح ذى أبعاد كونية تحكمه القبة السماوية ، ويشتمل على طوابق عدة فوق الأرض ، وعليها ، وتحتها . واذا كانت الطوابق العليا تتألق بآلاف الأنوار ، فهى أيضا النقطة الوحيدة الثابتة المحددة ، لأن بقية البناء تتحرك فى كل لحظة . والقمة السماوية الثابتة مزلاج أيضا ، حاجز منيع بين الداخل والخارج ، والخارج هو بقية الكون ، والماضى بزمانه ومكانه ، والمستقبل المجهول أيضا . فى حين تجعل فكرة الداخل ، والقبة ، والأرض ، والنهر ، والعمق ، من هذا المسرح الكونى ، مسرحا مغلقا ، متسعا عند الأطراف ، ضيقا فى الوسط ، حار الجو ، لكنه معلق ، بحيويته وتلألؤه . وهذا المسرح ذو الطوابق الثلاثة مسرح لم يعرف من قبل ، باهر من حيث الشكل ، والهندسة ، والاضاءة ، واضطراب النهر وعنفوانه ، أى أنه مسرح أسطورى .

وتكفى فيزيولوجيا الأماكن لتفسير جلال الاحتفال الداخلى . مع أن وصف الشعائر – المختصرة من حيث الأداء – والتعليق عليها يتمان بفيض من التفاصيل ، والاستعارات ، والتفسيرات ، وجميعها يخلق خللا واضحا فى التناسب بين النص الذى يقدم المشهد، والنص الذى ينقل نتيجة الأداء. والأداء هنا من شأن ممثل واحد

هنا أيضا ينتظم تقرير الراوى على مستويين ، أولا : مجموعة من الأشياء المرئية أو المسموعة ، كحركة سامبا ديالو أو صوته ، أو تعبيرات وجهه ، ومجموعة من الأشياء المتخيلة ، المنتمية الى التفسير ، أى الى خيال الراوى الحر .

تارة تقدم له ذاكرته وثقافته عناصر هذا التفسير . هكذا الأمر ، مثلا ، عندما يزعم قراءة انفعال ما عند البطل وتقديم تفسير له (لقد أحس ، اذ أحس أن هناك من ينصت اليه ، رأى) : كيف يستطيع أن يحل محل البطل الى هذا الحد ، ويتعاطف معه لكى يفسر بهذه الدقة اضطرابه الداخلى ، ونزوة تفكيره الدرامى ، وأسباب الضعف المحتمل . وتارة يفضى التفسير الى رؤية أسطورية ، رؤية وثنية بحتة . مثال ذلك تجسيد الطبيعة الذى ينضم الى « فكر الطفل الرقيق » ، أو علو صوت سامبا ديالو تدريجا ، صوته المرتبط « بدفعة النجوم » . وتقابل هذا التفسير بالشرح المبالغ فيه أو تحويل الكون الى أسطورة جلبة داخلية هائلة عند الكاتب . فالانطباعات، والصدمات ، والبشر ، والأشباح ، والصراع ، والكوارث ، كلها تتصادم فيه ، فى فوضى درامية . ومن ثم كانت محاولة الايضاح التى نلمسها ثانية فى تصوير المشاهد تصويرا سينمائيا بطيئا ، أو التمييز الواضح للغاية بين مراحل كل مشهد (انظر المراحل الثلاثة لكل . حركة ، أو توزيع الجمل توزيعا عاقلا جدا) .

والمجموعة عيد سرى يسيطر عليه من أعلى السماء المنيرة فى غير نظام ، ومن الوسط ، صمت العائلة الساكن ، ومن أسفل ، الاضطراب ، و « غناء الأشباح الصامت » . ليست لدينا أية معلومات عن الترتيل بمعنى الكلمة ، ولا عن مضمون النص القرآنى ، أو مداه الفلسفى أو اللاهوتى ، ولا عن ملاءمته للظروف الدرامية التى يمر بها تاريخ آل ديااللوبيه . يدوى هذا اللحن الفريد فقط ، دوى صوت المرتل ، صوت « يكاد لا يسمع » فى أول الأمر ، ثم « يعلو » تدريجا لكى يصبح « امتلاء مؤثرا » . هكذا ينتظم النور ، والصمت ، أو الصمت الكونى ، شعوريا فيما يبدو ، ليبرزا امتياز اللحن والصوتيات ابرازا جوهريا ، بعيدا عن أى كلام عقلى ، وأى كلمة منطوقة .

وانتشار الصوت كالعسل الذى يجرى بلا عناء ، ثم يمضى فى عذوبة ، اذ يرتفع، ويتفتح كالنهر الجارى الى بحره ، يعد بعدا رابعا لهذا المسرح الخيالى ، فى تضامن لا تسبر أغواره بين المسرح والممثل ، وشكل المكان ، والانتصار الجوى ، الشاعرى ، والمجتمع المكون من النجوم ، والناس ، والأشباح، بلاط شاذ يحيط بظل الله ، ذلك الحضور اللامرئى ، الذى يوحى به الرجوع الى القرآن . والنية الملحمية ـ أيجب تأكيد هذا ؟ ـ واضحة ، والنشر الملحمى من خلال اللحن الموجود فى كل مكان هو الذى يخلق الشعر ، شعرا تعزيميا كوراليا نسجه « آلتو » (أعلى أصوات الرجال فى الغناء) سامبا ديالو ، وصمم النهر الجهير .

ان بساطة الشعائر ، والأداء المختصر ، أى بايجاز الطابع العادى للاحتفال الأساسى ، أسلوب انفصالى يهدف الى تأكيد التركيز الشاعرى . هناك ما هو أفضل :

ينتج هذا التركيز الشاعرى عن عدد كبير من الأساليب المسرحية الأخرى : ابطـــاء الجلبة الخارجية ثم زوالها ، مشاركة الكون مشاركة جماعية صامتة ، سيطرة العنصر الموسيقى ، تركيز الاضطراب الداخلى ، التوتر العضلى ، التأثير المتبادل بين المرتل والكون نتيجة لاتفاق الهواء والأرض والماء في وقت واحد ، وأخيرا اختـــلال التوازن الوضعى الذى تخلقه الحركة الجدلية التى تجذب سامبا دياللو ، فى وقت واحد ، الى أعلى ، نحو لمعان النجوم • والى أسفل ، نحو غزو غناء الأعماق الصامت ، ذلك الغناء « الذى لم يحدسه » • ويتغذى الشعر من منبع الملحمة والسحر ، أى من الليل •

ان ما يوحى به فيما يتعلق بالشيخ حميدو خان هو اخـــلال السلوك بوظيفته ، واختلال الكينونة الكاملة ، مع تحويل رؤية العالم الى أسطورة غير عاقلة ، وتحويل الكينونة ــ فى ــ العالم الى شعر • ولكى يبدو ممتازا ، اضطر الفنان ــ على ســـبيل سامبا دياللو ــ أن يطبق مبادىء ميتر تييرنو • لكنه ، اذ فعل ، استقر فى الاغتراب ، والجنون ، والليل • ليل تظل الرؤية فيه ، رؤية مشكوك فيها ، تقريبية ، بالرغم من بريق النجوم • وهذا الشك هو الذى يغذى الخيال ، ويثير المظاهر ، والافتراض ، والأشباح • ويؤم الحضور فجأة حشد من الأشباح القادمة من العالم الآخر • ويبدو لهم صوت سامبا ديالو الفريد ، الغريب ، فجأة ، وكأنه « لا يعـــد ولا يحصى » • ويفضى الاضطراب ،وهو فيزيولوجى أولا ، ثم نفسى وذهنى ثانيا ، الى انتقال هندسى نحـــو السماء ، والأعماق خاصة • وعندئذ ينشأ استمرار غريب بين هنا ، وأعلى ، وأعمق ، والماضى والحاضر والمستقبل ، والانارة ، والتعزيم ، والغناء الصامت ، والتصـــوف ، والشعائر ، والأمانة ، والطفل ، والأب ، والأسلاف . ومن ثم يتحقق التاريخ .

تتعدد أشكال رمزية الليل منذ ذلك الحين • انها جو ملحمى شاعرى • انهـــا الشك، مصدر الملحمة والشعر . لكنها أيضا تاريخ، نهاية فريدة، وفى الوقت نفسه هى النقطة التى تلد التاريخ ، أى النص • واذا كان النص يبدأ بظهور ضوء النجوم فى قلب الليل فهو أيضا ــ اذا لاحظناه من جانب الراوى ــ حديث عن حديث سامبا دياللو الداخلى ، واتساع مناقشة داخلية دارت فى مكان آخر • يثير السؤال الجواب : ظهور التاريخ فجأة ومعناه • وفى هذه الترجمة ، ترجمة النقاش الداخلى التى يقـــوم بها شاهد لم ير شيئا ، تصبح جرأة المطابقات غير محدودة • وتصـــبح غير محدودة أيضا عادة التفسير والتأمل . وينتقل كلام سامبا دياللو واداؤه الى الصف الثانى. ويصبح تحليل النص بحثا عن كلام الراوى ، كلام يقع فى مجال الملحمة ، والشعر، والاضطراب أســاسا .

ومما له دلالته اضطراب الرؤية ، وما يتسبب فيه من اخلال بوظائف السلوك ، لا يبلغ ذروته الا فى قلب نداء ملح للنور • يدخـــل ميتر تييرنو ، صـــاحب الرؤى « الهال » بقدرة نظراته ، ويقرأ مستقبل تلاميذه • ويســـمى المجنون مجنونا لتقلب نظرته ، نظرة يبالغ فى اللعب بها للتعرف على طبيعة الأماكن وتقدير مدى اســتفادته منها • واذا كان لا يسجل بريق نور خاص فذلك لأن كل شىء يتم فى نور « الصباح »، ولسوف يؤكد لمعان البلاط وانعكاساته فى الصالة •

وفي حديث سامبا ديااللو الختامي يتعلق الأمر بالنور أيضا ، يتعلق بهذه الساحة المنيرة التي يتطلع اليها ، صفاء الموج والنظرة ، نور خالد ، لم يكن تلألؤ النجوم الذى صاحب « ليلة القرآن » الا شعورا مسبقا به · ونوع النظر ، وحساسية الأعضاء البصرية ، والمساعدات الضوئية التي تقدمها الطبيعة بغزارة ، وأحيانا بعنف مسرحى خالص للزيادة من القدرة على ادراك العالم ومعرفته ، والسيطرة عليه ، ·· ينم كل هذا عن قدرة حقيقية يتطلع اليها الانسان · ومنذ ذلك الحين يصبح الحاح النور بعدا حربيا فى تعيين ظروف الأمن . يخلق الظلام هذا العالم الغامض ، الممسوخ ، الذى يحمل تهديدات يفسر ظهورها المفاجىء عند الانسان توتر الجسد وحدس المأساة الدائمة . يختصر النور العالم ، ويجعله لادينيا ، ويطمئنه . نتيجة لاحساس بالمسافة يعيد كل شيء الى وضع يدرك بوضوح ويسمح برد محتمل · ونداء النور عبادة للمسافة أيضا · والمجنون ، والهامشى ، والفنان ، يعرفون خاصة بمسافة ما تفصلهم عن العالم ، مسافة خاصة بالجسد والنفس معا تلى المرض ، أو مسافة أيديولوجية تلى الرغبة فى الفكاك أو اللاوظيفية · وهل يتعلق بالنور الكاتب اليائس الذى يشعر بالضيق وتخفيه المسافة التى تفصله عن الآخرين ، وكأنه يريد أن ينير عالمنا ، عالم المجانين ، لأنه يريد أن يتقن النظر الى نوع الرد وقوته ؟ انه لسؤال جدير بأن يطرح على بساط التأمل ·

الرواية والجنون :

ان قراءة الفصل السابع الذى استخلصنا منه « حديث » المجنون قراءة كاملة تلقى مزيدا من الضوء على هذه القضية : وضع المجنون بالنسبة للمجتمع المسمى بالطبيعي والمسافة التى يبقيها بين المجتمع المذكور وبينه ، بسبب المرض أو لمجرد الخلاف · والنص الكامل تقرير لحديثين لمجموعتين من الكلمات المتبادلة تتتابع فى الزمان ولا تنصب على الموضوع نفسه ، فيما يبدو . ويربط بينهما الوجود المركزى لشخصية واحدة ، ميتر تييرنو ، على هذا المسرح وذاك ، وتدخل المجنون لفترة قصيرة وادانته لمسعى آل دياللوبيه . وبينما تظل عبارات الحديث الأول تشغل الأستاذ ، حتى بعد رحيل ممثلى آل دياللوبيه ، ووصول المجنون ، يطلب المجنون من ميتر تييرنو أن «يطردهم» ، أى أن يهمل مرورهم ، وكلماتهم ، ومشاكلهم .

لا يكتفى الجزء الثانى من الحديث اذن باستئناف الجزء الأول فى · التسلسل التاريخى ، بل يعمل على طرده ، وهدمه ، وتوجيه الاتهام اليه . يتهم المجنون آل دياللوبيه بأنهم جاءوا « بوجه نعجة » ، فى حين أنهم « يخدعون » الأستاذ · كلماتهم زائفة ، وكذا سلوكهم . فهو يتظاهرون ، ويظهرون غير ما يبطنون ، ويحجبون الحقيقة ، ويناقضونها . فى حين يقول المجنون من هم وتلك الحقيقة ، ويصفه الموقف كما هو ، فى الواقع. ان كلمة المجنون حقيقة. وكلمة آل دياللوبيه، وخاصة الناطق باسمهم ، كذب وخداع .

يدور الحديث الأول خاصة حول عدم المعرفة الذى يصرح به تييرنو · وعدم المعرفة

مأساة الجميع ، المفكرين ، والباحثين ، والقادة . يستطيعون جميعا أن يحسنوا الاختيار بالتواطؤ الغريب مع نوازعهم الخاصة، وقد ينطوى الاختيار فى مثل هذه الظروف على نوع من المعرفة اللامجدية ، والعلم ، والتنبؤ ، لكنه لن يمحو المتناقضات . لا يمكن أن يتساوى مظهر الحرية والحرية الحقيقية . والفرق بين الشعب وتيرنو هو أن تيرنو يعرف مدى المأزق الدرامى ، فى حين يأمل الشعب كلمة حقيقة من الأستاذ ، كلمة تقر الحقيقة . الشعب يطلب ، ويبحث ، ويسعى الى الحقيقة ، ويسأل الأستاذ. ومن ثم يحتفظ كل من : السيطرة ، والحكمة ، والعلم ، والتنبؤ ، وكلمة الحق، بحركة دائرية داخلية ، حركة أشبه « بالتعاوضية » .

يصرح الأستاذ بعدم معرفته ، وعجزه عن ادراك الحقيقة ، وقول ما الذى يخفيه فى الغد لآل ديالوبيه . واذ يفعل يقول الحقيقة ، ما هو واقع اليوم لآل ديالوبيه وله ويثير فيه الوعى بحدوده ، وعدم معرفته ، والمسافة التى تفصل بين الحقيقة وبينه. سلوكا لم يعرفه من قبل . فالهجمات المتزايدة على ذهنه تثير هجمات أخرى تشن على جسده . يصيب الأستاذ شيء أشبه بالانهيار الروحى الطاحن مع انخفاض فى التوتر الصوفى ، وتقلص الممارسة الدينية الى حد ممكن ، وتمرد جسده الأليم الذى يشعر بثقله المخيف ، من ناحية أخرى . ان الجو العام جو احراج ، بل عدم : فراغ داخلى، دليل الاحراج ، وعدم المعرفة ، وفراغ خارجى لا يغيره دخول آل ديالوبيه ، ولو لفترة وجيزة ، ولا رحيلهم الذى لم « يلحظه » .

« فى ذلك اليوم لم يصعد شيء الى السماء ، لا شعلة الدار ، ولا صدى الأصوات الشابة » (ص ١٠٤) .

فراغ فى الداخل والخارج ، فى هذا الجو ، جو العرى والفراغ الكامل . يصرح الأستاذ بأنه لا يعرف ، وبأنه بعيد عن الحقيقة . « لن أقول شيئا ... لا أعرف شيئا » . لنتوقف . لا يمكن أن تكون كلمة الأستاذ الا كلمة علم ، وحكمة ، وحق . واذ كانت غير ذلك كفت عن أن تكون كلمة أستاذ ، بل مجرد كلمة ، وأصبحت لجلجة ، وثرثرة ، ونفيا للكلمة . والكلمة التى تقوم على عدم المعرفة لكى تغالى ، وتتملق وتخدع، وتعجب، ليست كلمة. يرتكن الأستاذ الى كرامته كأستاذ، وعالم، وصاحب رؤى معروف ، فيرفض أن يخاطر ويقول شيئا غير اليقين ، شيئا لا يتأكد منه تأكدا مطلقا .

« ان ما يعرفه الانسان حقا اشبه بتتابع الأرقام ، فى نظره : فهو يستطيع أن يقوله الى ما لا نهاية ، ويتناوله من كافة الانجاهات ، بلا حدود . فى حين أن ما أستطيع أن أقوله لكم الآن قصير مستدير » .

هكذا يحبس الأستاذ نفسه فى الصمت ، والتأمل ، والسعى وراء الحقيقة . والصمت ، صمت البيت ، والصمت الذى يلتزم به تيرنو شخصيا ، هو المناخ الطبيعى الذى يسبح فيه الذكاء المسيطر على نفسه ، الواعى بعدم معرفته . وهو ، لصفته تلك ، جو درامى ، لأنه مسرح يتكشف عليه للانسان العالم ، الذكى ، المعروف

بذكائه ، حاله الزائل ، وحدود انتصاراته الفكرية والتكنيكية ، وأوجه النقص فيه. وفي اللحظة التي يحتاج فيها الشعب اليائس الى تيرنو لا يستطيع تيرنو ، خاصة ، أن يفعل شيئا لآل ديالولوبيه .

يشفق آل ديالولوبيه على تيرنو ، لكنهم يتعلقون بأملهم – أو الوهم – في أن يقول الكلمة السهلة ليرضيهم . أما تيرنو الذي يعشق الحقيقة ، ويعي المسافة التي تباعد بينه وبينها ، فيستقر في اللاوظيفية ، واللاراحة المادية والروحية : لقد بلغت المواجهة بين آل ديالولوبيه وبينه الذروة : الواقع أن رفض الأستاذ للكلام ليس كاملا . انه رفض جاء في موعده . فهو مرتبط بالظرف التاريخي الذي يمر به آل ديالولوبيه. علق الأستاذ الكلمة فحسب . ان ما يعرفه قليل جزئي بحيث لايمكن أن يزعم أنه غير محدود . ومع ذلك يملك الأستاذ ، لأنه الأستاذ ، قدرا من المعرفة . وبما أنه علق بدقة سلطان كلمته ، وقدرته على خلق الحقيقة ، ها هو ذا ينقل وظيفة معنى الحقيقة الىعضو آخر في الجسم، لأنالفهم والكلمةليسا أهلا لها مؤقتا . والعينهي العضو الجديدالذي ارتقي من الآن فصاعدا إلى مرتبة مسرح تلعب المعرفة عليه لعبة الكشف ، والاتصال ، والادراك ، واستبدال الأعضاء واحدا بآخر ، وتغيير نظام التبادل ، أولا لأن تيرنو ، الذي يملك قدرا من اليقين والمعرفة ، قد قرر أن يضع مادتهما في عينيه ، وأن ينقلهما الى الآخرين عبر هذا العضو . ثانيا بما أن النظرة هي الوحيدة التي تستطيع أن تدرك معنى نظرة أخرى تصبح العين هي المسرح الرئيسي لكل اتصال علمي ، ومكان العطاء والتلقي ، وظهور الحقيقة ، وتوصيلها ، وادراكها ، وكتابتها ، وقراءتها .

لكن هل العين ، من حيث المكانة ، مسرح أكثر فاعلية من الفم ؟ هل تفوق لغة النظراتلغة الكلمة المنطوقة ؟ قد نجيب بقولنا أن الحقيقة التي تنقل بالنظرة حقيقة النقص ، وعدم المعرفة ، وأن الكلمة المقصورة على المناسبات الكبرى جعلت للتعبير عن الحقيقة كاملة . ولنسارع ونؤكد أيضا : أنه مهما صرح تيرنو شفويا بأنه لايعلم، وأقسم أنه لا يعلم ، لا يقنع أحدا ، بل على عكس ذلك يزيد من حيرة محدثيه .

« أقسم لكم ، يا آل ديالولوبيه ، أنني لا أعلم شيئا كهذا . أريد ان أعرف بقدر ما تريدون . ونظر الحاضرون بعضهم الى بعض ، واضطربوا اضطرابا عميقا . اذا كان الأستاذ لا يعرف فمن ذا الذي يعرف ؟ » .

ان تدخل العين والنظر اضافة الى الكلمة . تساعد العين الفم . والكلمة في حاجة الى عون النظر لكي تعني الحقيقة ، وتوصلها ، وتفوز بموافقة الناظرين ، وتقنعهم .

« كان الأستاذ قد تكلم بلهجة حادة . كانت عيناه تنظران الى الجميع في آن واحد وكأنه يريد أن ينقل الى كل منهم يقينه بأنه لا يعرف شيئا » .

لكن لا النظرة ولا الكلمة تستطيع أن تقنع أحدا .

« ظل الحاضرون مكتئبين . ربما علت كلمة الأستاذ أكثر مما ينبغى » .

وفشل النظر وعجز الكلمة عن الاقناع يعنيان فشل الأستاذ . فهما يدلان على أنه لا يستطيع أن يسيطر لا على جسده ولا على نظراته ولا على كلامه . وتظل سيطرته على الكلام . أى على العالم ، نسبية جدا . مهما قلب الكلمة ، ودافع عن الرسالة نفسها من وجهات نظر متعددة ، لا يوحى فقط بالأهمية التى يوليها لهذه الطريقة المتبعة لتوصيل الحقيقة أو تلك . وتوزيع النقاط الهامة يلقى ضوءا مناسبا على ماكان يبدو كأنه وسائل مشوشة . ليس كل الكلام كلاما : فكلمة الأستاذ المعبرة عن المعرفة تعين الحقيقة . والكلمة التى يطلبها آل ديالوبيه ثرثرة سهلة ، و « غرابة » عدم المعرفة ، وجنون . وليست كل النظرات نظرات : فهناك النظرات التى تساعد الكلمة ، وتضيف اليها ، وتحل محلها ، وتعد مساعدا لابد لها منه .

يعود الحديث بين تيرنو والمجنون الى هذا : تناقض الكلمة والنظرة تارة ، وتكاملهما تارة . ينمى مجتمع آل ديالوبيه شيئا أشبه بتقليد تقدير الصراحة والحقيقة بحياة النظرة واستخدام الكلمة . وكل مبالغة هنا تضر ، بالطبع ، وتعنى عدم الفهم، والزيف ، والكذب ، والجنون . وحركة النظرات المبالغ فيها ، شأنها شأن المبالغة فى الكلام ، علامة على عدم الاستقرار ، والشك ، وعدم المعرفة ، والمجنون . وسمى المجنون لهذا السبب وذاك . وبالتالى انطوى على نفسه ، وتحفظ ، وعقد لسانه ، ولزم صمتا نسبيا . ومع ذلك لم يغير شيئا فى حركة نظراته . هاهى الكلمة تتحرر ، منذ بداية الحوار ، وتطلق لنفسها العنان . وهو يستخدمها ليؤكد كل ما فى نظراته من ذكاء وعلم .

ومشهد الصالة والأحداث التى تليه هما ، فى الواقع ، نشيد يمجد الذكاء ، ونظرات المجنون القوية العليمة . ويرتسم خلف السرد والكلمة الجارفة، الملونة، بناء مسرح مجهول يعتبر المجنون شخصيته الرئيسية . ويصبح المسرح مرة أخرى مسرحا ثلاثى الأبعاد ، يشتمل على المرساة ، والصالة ، والشوارع . وبالرغم من أنه سابق لقدوم المجنون بوصفه حيا من مدينة لها أبنيتها الخاصة لا يصبح هذا المكان مسرحا الا عندما يكتشفه الزنجى الافريقى الدخيل شيئا فشيئا ، ويتعرف عليه ، ويكونه ، ويحلله ، ويعيد تكوينه لكى يضمن حمايته من هجمات البرد ونظرات الآخرين . ولقد رأينا ان العين تلعب فى الصالة الدور الرئيسى، أكثر الأدوار ديناميكية . ويثير سلوك المجنون الغريب دهشة الممثلين الآخرين فى هذا المشهد . بعد المرأة يشق رجل « طريقه » حتى يصل اليه ويمسك برسغه ، فى حين يقرب آخر « أريكة » ، وتمتد اليه « الأيدى الملاطفة » لكى « ترفعه » . وتعرف رد الفعل .

« أبعدتهم ، ووقفت ، وعلا رأس رؤوس الحاضرين . كنت قد استرددت صفاء نفسى . وبدا لهم كل شىء فى شخصى متينا سليما تماما ، ما دمت واقفا الآن . وأحسست أن الناس يتشاورون من حولى، ويندهشون لبعثى المفاجىء. وتلجلجت، واعتذرت ببضع كلمات » .

ستكون هذه الكلمات « المتلجلجة » ، القليلة ، التى لا تكاد تقـال ولا تسمع ، كل ما ينطق به المجنون من كلمات ، وسط المشـــهد ، كلمات لم تكد تخرج من دائرة الغموض ، وتغيب حالما تصبح صوتا ، وتتبخر فى اللحظة التى ينطق بها فيها · كل شيء هنا حركات النظرة · ولسوف تكون المساعد الوحيد للمجنون ، وســلاحه · لسوف يحتاج الى عينيه فى وحدته ، فى عزلته ، فى المسافة التى سيزيدها بينه وبين جمهور الفضوليين · ولأنه لا يثق فيهم عليه أن يكون يقظا ، لكى يراقب نفسه ، ويراقب الآخرين . ويتجنب « ثقل » النظرات العديدة ، ويرى الباب الغائص فى الحائط الذى « سيحميه من اهتمام المارة » و « يدير رأسه » ، حالما يرغب المارة فى الوقوف الى جواره · وبالنظر أيضا سيفحص الفضاء بحثا عن النجدة التى لا يعثر عليهـــا : لا ارض اليفة ، ولا رفيق هم يلوح فى الأفق ·

« جابت نظراتى الفضاء كله ، ولم تر حدا للحجر .. لاوجود فى أى مــكان للأرض العارية الرخوة . عبثا ترقبت عيناى ظهور قدم عارية حنون » ·

وآخر جزء من المشهد خيالى للغاية · ذلك أن توتر الترقب أجهد العينين ، وجعل الرؤية تضطرب · وأضيف الى ذلك التقلص الناتج عن الشك ، والخوف ، والرغبة فى الدفاع عن النفس ، ما دام يرى أعداء فى كل مكان ، ولا يجد صديقا فى أى مكان، وأصبح الكلام الذى كان وصفا شاملا لأداء المسافر الشخصى ذكرى سراب وتفسيرا للمشهد · أصبح الحى « واديا من الحجر » ، والشارع « محورا » ، والمرور نهرا خياليا من الآلهة المسعورة » · وبدت له العبارات كأنها « سادة مسعورون ·· خبثاء ، وان ظلوا مطيعين » · وأصبح حكمه العام اشمئزازا ، وادانة ، وتنديدا ·

« ما من كائن يمشى فى الشارع الذى احتلته السيارات · لم أر هـــذا قط ، يا أستاذ آل ديااللوبيه . ها هنا، أمامى ، بين تجمع تسكنه أطوال كبيرة ، تمكنت من تأمل مساحة لا انسانية خلت من البشر · تصور هذا يا أستاذ آل ديااللوبيه ، فى قلب مدينة الانسان فضاء محرم على لحمه العارى ، محرم على ملامسة قدميه بالتناوب ؟ » ·

من الواضح أن وظيفة النظر قد انتقلت وتحولت · يصبح « التأمل » مســتوى الادراك ، عندما يضاف الانفعال الى فعل العضو الفيزيولوجى ويشيع الاضطراب فيه· ونعود الى المبالغة والغلو ، والشذوذ ـ لم لا ؟ ـ ثانية · لا يستطيع الأســتاذ الذى شرب كلمات المجنون حتى الآن ولم يقاطعه أن يحتمل المزيد ، خاصة أنه نودى عليه، وطلبت اليه الشهادة ، بطريقة لم يتوقعها · وهو يسأله ، لا عن « تماسك السرد » ـ الذى يرضيه كل الرضى وان أدهشه ـ وانما عن صدق كلماته · ويدهش الأستاذ ، ويعبر عن شكه ، ولا يصدق ما يقال له ، وان تمنى أن يكون صدقا ، لكى يبرر نظرياته الخاصة ·

« أصحيح هذا ؟ أصحيح أن شبح الانسان العابر يرى فى قلب مسكنه الخاص فضاء زائلا الآن ؟ » ·

ويرد المجنون محتجا بصفته شاهدا • لقد رأى ، وهو يقول الحق اذن • « نعم ، رأيته » • سيكرر ذلك مرتين ، ويرضى الأستاذ بهـــذه الرواية الأولى ، ويطلب منه اضافة روايات أخرى • ويندهش المجنون لأنه أقنعه بهذه السرعة والى هذا الحد •

ـ ماذا رأيت أيضا ؟

ـ صحيح ؟ اتريد منى أن أقول ؟

ـ نعم ، قل لى •

ـ رأيت الآلات •

ويعود المجنون الى التكرار ، ثم الهذيان ، بل الشعر • ويتحـــدث عن القواقع الآلية ، و « المساحات الملفوفة التى تتحرك » ، و « مساحة لا داخل لها » ، و « ظل يجرح نفسه » ، وكلما تقدم فى روايته يعيشها مرة أخرى ، وينقلها الى الحاضر • ويشهد الأستاذ على الأمر ، وينفعل ، ويثور • وفي النهاية يأخذ فى البكاء •

« تتحرك هذه المساحة • فى حين أنها كانت الاستقرار بعينه ، استقرارا كان يجعل الحركة ظاهرية ، وكأنها مرآته • والآن بدأت تتحرك • وحركتها أكثر اكتمالا من التطور المتقطع للظل الحائر • لا يمكن أن تقع ، وأين يمكن أن تقع ؟ لذا ردت الظل ، اذ خافت أن تفقد الحركة وهى تسقط •

وصمت المجنون • استند الأستاذ الى ذراعه ، ووقف ، ورآه يبكى » •

لم يعد الوضع الرئيسى للأستاذ طوال هذا الفصل السابع فى حاجة الى بيـــان انه سيد اللعبة ، وسيد المعرفة ، وسيد توزيع الكلمات ، وسيد الحكم النهائى • انه مشهد قدرته • فموقف آل دياللوبيه ، وحقهم ، وخطأهم ، وقف على كلمته ، وقراره ، وحكمه ، اذا لم يسيطر على الجواب • ذلك أنه لا يسيطر على الجواب ، كما قال • لكن ألا يرجع ذلك الى أنه لم يسيطر على السؤال ؟ طرح عليه هذا الســـؤال ، وأمر به • ويقول تيبرنو أنه يرفض الرد الموضوعى • لكن الا يفعل ذلك أيضا ليعيد الأمـــور الى نصابها ، ويعيد الى كل دوره ؟ ليعيد ما يخص الأستاذ الى الأستاذ • القدرة على اثارة التفكير وتقديم الجواب ؟

وفى الحوار الذى يدور بين الأستاذ والمجنون ترجع المبادرة ــ وهذا عدل ــ الى الأستاذ • فهو الذى يعطى الكلمة للمجنون ، ويطلب منه بعض الايضاحات الاضافية ، ويأمره بمواصلة السرد • ولأنه مدير قدير يحدد مدة الردود ، ويعطيها قيمتها بوصفها حقيقة السرد ، وهو الحكم : حكم محايد • ويحتمل سيل كلمات المجنون ولا يوقفه ، لكنه يعطى الكلمة ، بصفة خاصة ، لهذا المجنون الذى يود الجميع أن يفرضـــوا عليه

الصمت . فهو يريد أن يحكم بالحجة ، كالأساتذة ، والعلماء ، والعادلين . ويعلم المجنون حق العلم ما هو الموقف العام منه : جو نبذ وابعاد . ومفاتحة الأستاذ له منة لم يتوقعها . لذا ينتهز الفرصة، وان لم يضمن النتيجة . والاهتمام الذى يبديه الأستاذ يفاجئه ، ويغمره بالرضى . وصمت الأستاذ وموافقته يرضيانه أكثر مما كان يأمل ، ويؤكدان صفته كمحدث قيم لسيد المجتمع العادى ، ويهديان الرأى الشائع عن جنونه ، فيبكي لفرط الفرح والانفعال . فضلا عن أن رضى الأستاذ تصحبه سلسلة من الأفعال العاطفية ، المسرحية ، المعبرة ، أفعال جعلت ، من الناحية الاجتماعية ، لتجسيد حكمه واعطائه ، طابعا رسميا .

« عندئذ جلس الأستاذ تماما ، وجذب المجنون ، وأجبره على الاستناد الى صدره ووضع رأسه فى تجويف كتفه . وبيده العارية مسح دموع الرجل ، ثم اخذ يهدهده فى هدوء » .

انها قصة الابن الضال العائدالى بيتالأبناء «الطبيعيين» ، بعد سنتين منالهيام على الوجه ، والنبذ ، والجنون . ولكي يصل الى هذه المرحلة الأخيرة ، مرحلة اللقاء الحار ، اجتاز المحارب القديم اختبارا ، فى الواقع . وكى يعود الى مكانه اضطر أن يقنع الأستاذ بأنه عاقل . فضلا عن أن موقف الاستاذ طوال هذا الحديث كان له دلالته . فهو ، اذ أعطى الكلمة للمجنون ، قلب الأوضاع ، وأتهم التقليد ، والرأى الشائع ، وأقحم نفسه فى عملية قد تدنس الكلمة ، لكن الأستاذ لا يقبل كل المخاطر دفعة واحدة ، ولا يؤدى دوره كمحدث للمجنون كاملا . والتبادل هنا ، فى الواقع، تبادل من جانب واحد ، فى البداية . ومشاركة الأستاذ فى الحوار أقل ما تكون . غالبا ينبغى سؤاله أكثر من مرة قبل الحصول على اقل جواب . واذ يكرر المجنون أسئلة الأستاذ جهارا ، ويطلب مشاركته أحيانا ، ينتمى — من الواضح — ضمانا ، بل تعريضا للشبهات ، فى حين يظل الأستاذ متحفظا ، ولا يثق به . وعندما يبدأ المجنون يتفلسف يرى ضمنا أن الفلسفة ليست مجال المجنون . وعلاوة على هذا ، بما أنه غاب عن الوطن مدة طويلة ، لا يستطيع المجنون أن يعالج شؤون البلاد الخطيرة . واقتراحه على الأستاذ طرد أولئك الذين نبذوه عملية انتقامية شخصية. لا صلة لها بحال من الأحوال باكتشاف الحقيقة . كيف يعلم المجنون أكثر من الجميع . أكثر من الأستاذ ؟

يطلب اليه الأستاذ ، بالأحرى ، ذكر بلد البيض ، وما رآه ، وبالتالى ما يعرفه. ذلك أن المجنون لن يؤخذ مأخذ الجد الا اذا كان شاهدا ، ومن ثم يجذب اهتمام الأستاذ الذى يتخذ وضعا مريحا وينصت اليه بانتباه . لقد لمح الاهتمام ، وربما الحقيقة . ولسوف يدور حديث المجنون على مستويين : مستوى الكلمة ، ومستوى النظرة ، كتابة مزدوجة يراقب الأستاذ قراءتها بحيطة قبل أن يصدر حكما نهائيا . فيما يتعلق بالسرد سرعان ما أكد الأستاذ تماسكه . « لفت نظره تماسك السرد المفاجىء » . وحكمه على النظرة يلى ذلك مباشرة .

« نهض الأستاذ ليلتقى بنظرات المجنون (لفت نظره تماسك السرد المفاجىء) ،

وزادت دهشته عندما رأى أن هـذه النظرة ثبتت الآن ٠ ولم يكن قد رآها لديك قط » .

هذا التوافق بين تماسك السرد والسيطرة على النظرة وثباتها سيكون الدليل « المدهش » الذى يتسبب فى قرار الأستاذ ٠ لقد سبق أن روى المجنون هذه الروايه للشعب ، ووصفه الشعب بالشذوذ ٠ من الواضح اذن أن نجاحه هنا نجاح باهر ، لكنه أيضا نتيجة واضحة لاتقان فن الحديث ، حديث يصحبه توتر العضلات وارتجاف الجسد ٠ عرف المجنون كيف يقترب من الأستاذ ، ويريحه ، ويستبقيه اذا أراد الرحيل ، ويضع رأس تيبرنو على « شحم فخذه » ، ويكرر أسئلة العجوز ليجعله يؤكد مطالبه الخاصة ٠ والقصة التى يرويها لا تشتمل على أى حديث من ناحيته ، فيما عدا «الاعتذار المتلجلج» . أما كل ماتبقى فتكوين للاماكن ، وتعرف على البشر والأشياء ، ولقاء معهم ٠ كأنه مسرح عرائس يقلبه كما يشاء بمهارة ، وتحفظ ، وأخيرا بنجاح ٠ وينسب لنفسه الدور الأول فى كل شىء ، ويمنح نفسه تفوقا يلتقى بخبث برغبات تيبرنو المتشبع بفكرة تفوق السود ، وقيمهم ، ودينهم ، على البيض الذى لا يعرف الا مهارتهم فى التكنيك والحرب ، وحبهم المفرط للثروات المادية ٠ ويقع تيبرنو فى الفخ الذى نصبه له المجنون . وفى النهاية يجهده المجنون ٠ ويرهقه ، ويأسره ويسحره ، ويقنعه . وفى المكان المنعزل الذى احتمى به فى تجويف الحائط يقف المجنون ثابتا لا يتحرك ، ويتكلم ، لا عما يفعله أو يشعر به ، بل عما يراه ٠ ويبدأ حديثه الذى يزداد ميلا الى الاستعارة ، بوصف مشهد يقول عنه هو نفسه أنه خيالى ٠ ثم يفتقر الى مشهد جديد ، فيبدأ سلسلة من التنويعات الفلسفية الميتافيزيقية على بناء « الآلات » ، ويزداد العرض ثقلا ، ويتعقد ، ويبتعد عن العقل وعلم الطبيعة ٠ انها أى قوله « أتهمنك » سيكون خاتمة هذا الحديث الذى أكدنا تباين أبنيته . وينسحب العودة الى الثرثرة ، والهذيان ، والشذوذ ، والخلط ، والجنون . وضمان الأستاذ أى قوله « أتهمتك » سيكون خاتمة هذا الحديث الذى أكدنا تباين ابنيته ٠ وينسحب ضمان الأستاذ على الحديث كله ، ويأتى فى الوقت المناسب بعد الفقرة التى يعتبر منطقها مثارا للشك بصفة خاصة ٠

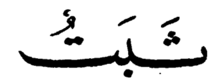
واذا كان الصلح بين الأستاذ والمجنون يعلى وضع المجنون العقلى ويسمو به فهو يعنى ضمنا أن الأستاذ قطع جزءا من الطريق مع المجنون ، وأنه هبط الى أعماق عالم المجنون ٠ وتطرح كل من حركة الهبوط التى يقوم بها الأستاذ وحركة السمو النبيلة التى يقوم بها المجنون قضية أساسية ، ألا وهى غموض الكلام ٠ الأستاذ الذى رفض أن يتحدث الى نبلاء آل دياللوبيه أعطى الكلمة لمجنون ٠ وفى نهاية الحديث الطويل الذى نعرفه أعطاه ضمانا ٠ هكذا يصبح الحديث مشهد الحكم الذى يحلل فيه حال المجنون ، ودليلا على عقله وجنونه فى آن واحد ٠ ويختلف حكم الأستاذ عن حكم الشعب ٠ والصداقة التى يعبر عنها للمجنون تحد لكل ما هو طبيعى ٠ هل يرتبط موقف الأستاذ بهذا الظرف أم ينخرط فى موقف التحدى العام الذى يتخذه من الشعب ؟ يبحث المجنون عن ضمان الأستاذ طوال الحديث ، دون أن يتنازل عن جنونه أو يشير الى وضعه الاجتماعى ٠ والدعاوى العلنية التى يوجهها له الأستاذ ، ورضاه

الذى يعبر عنه بصوت عال ، والتعبير العاطفى الذى نجده فى النهاية ، كل هذا يعنى أن هناك ، من الآن فصاعدا ، تبادلا وتوافقا تاما بين الاثنين . يشعر المجنون بالسعاده عندما يروى قصة لا يستطيع أحد غيره تأكيدها · ودعوة الأستاذ ترضى فيه رغبة محمومة شلها الرأى العام ، وكتبها · وتنتهز هذه الرغبة الفرصة لتتحرر تحررا جارفا · والكلام هو المكان والمسرح الذى تتحقق فيه هذه الرغبة ، ويتم عليه هذا التحرير · والسرد مغامرة الرغبة من خلال مشهد الكلام · تقلب قوة الرغبة هذه كل ما فى ذاكرته · وتعيد تكوين حركات قصته ، وكتابتها ، وتفسيرها · ويمسرح قراءتها هذيان حرفى حقيقى يتكون منه مناخها العام · يقرأ نص المجنون وروايته و « يفسران كالسعى ، كرغبة الذات » · أكثر من هذا كلما تقدم فى روايته عاشها من جديد ، كالقارىء الذى يعيش حياة الشخصية التى يظن أنه يتقمصها ، مرة أخرى · واذ يفعل لا يدرك أن مثل هذه التجربة وهم وخيال · وعدم ادراك المسافة التى تفصل بين الوهم والحياة ، والنظر الى كل منهما على أنه الآخر ، هو الجنون بعينه ·

والمجنون مجنون هنا لأنه يقوم بمثل هذا الخلط · فى الواقع يتحقق هذا الخلط بواسطة لغة انسان عليم ، لغة الجنون . والأسلوب هنا متنوع للغاية ، سواء فى تناول الأدوار أو ابراز المجنون لشخصيته الخاصة ، أو مسرحة المشهد ، أو بريق الاخراج الذى يعرف كيف يوقع حشدا من الشخصيات فى شراك لغته ، خاصة طريقته فى النفاذ الى رأى الأستاذ ، وتعريضه للشبهات بمحاولة الحصول على تواطؤه وضمانه · واذا كان يحمل بداخله قوة الرغبة هذه التى ستكون أغراء الجنون بالنسبة له فان حديث المجنون يبسط فى الوقت نفسه نظاما تأمليا ينفى الجنون ، نظاما « يتهم فيه الجنون نفسه ، كما تقول سوشانا فيلمان ، ويدين ويشى بنفسه لصفته تلك ، ويبنى نفسه ويهدمها · وطريقة عمله هى نفى ذاته » ·

وسواء تعلق الأمر بالشيخ حميدو خان وهو يقرأ أو يكتب ثانية مشهد « ليلة القرآن » ، أو بتيبرنو وهو يقرأ ويكتب ثانية أول كتابة للقرآن ، أو يتخيل أنه يكتب مع أنه ينصت الى رواية المجنون، أو تعلق ، أخيرا، بسامبا ديالو، فى لحظة الرؤيا الأخيرة ، التى يخلق لنفسه فيها عالم « الحلبة المنيرة » ليذهب للعيش فيه ، نجد هذه العلاقة الروائية نفسها بين الراوى والناظر والمشهد الذى يكتبه عندما يتصور أنه يعيش حقا حياة الشخصية التى يروى قصتها · يذكر ماريفوه فى « دون كيخوتة الحديث » هذا الموقف بخاصة ، وهو جوهر الرواية ، فى معرض حديثه عن القراء الذين تسحرهم الروايات التى يقرأونها ، ويحاولون تقمص أبطالها ، ويحاولون أن يتصوروا أسلوبهم، ومشاعرهم، ومواقفهم، ليقلدوهم. واذ يرددون ماكتب وما يرونه يظنون أنهم يعيشونه ، ويعيشونه ثانية ، كأنهم يريدون أن يصبحوا « كتبا حية » · والقراءة والكتابة عمل عاقل ولحظة جنون فى آن واحد. وتقوم لائحة الرواية على هذا التقليد المرتبط بالمفهوم الجمالى للوهم · يقول جان روسيه أن « الأحداث والشخصيات الوهمية توجد كما لو كانت حقيقية » طبقا لهذا المفهوم · ودخول المجنون أو الجنون على

المسرح الروائى لا يمكن أن يثير الدهشة اذن ، لا عند الفنان المبدع ولا عند الشخصيات والأحداث التى تخلقها انه منطق سحر المتفرج الذى يستحوذ عليه المشهد ويؤثر فيه. فهو ينغمس فى الهذيان ، فى حين يصرح بأنه يبحث عن المعنى • وتضيف سوشانا فيلمان قولها : « ما هى الصلة التى يمكن أن توجد بين الجنون والأدب ؟ ماذا يعنى تدخل المرض حتى فى الحديث الروائى ؟ يراهن الأدب على المعنى ، وحديث المجنون لا معنى له ، سلفا • على الأقل ، لا يمكن أن يقرأ أو يفهم • يطرح الجنون المدمج فى الأدب اذن السؤال الآتى ، دفعة واحدة : « كيف يقرأ ما لا يقبل القراءة ؟ لماذا وكيف ينتج اللامعنى معنى ؟ » • يدرك قارىء « المغامرة الغامضة » أن أنسب أنواع الغموض على المستوى الجمالى يظل ، بلاشك ، فى قلب هذا العمل الهام ، غموض المعنى واللامعنى ، والنور والظلام ، والمعرفة والجنـــون • وقد يقول ميتر تيرنو أنه غموض البلاهة بعينه •



المقال وكاتبه	العنوان الأجنبى واسم الكاتب	العدد وتاريخه
◆ تعدد منطق التقدم بقلم : جاك بيرك	The Plural Logics of Progress *by* Jacques Berque	العدد : ٧٩ خريف ١٩٧٢
◆ تصور القبيلة أزمة تصور أو أزمة الأسس التجريبية للأنثروبولوجيا بقلم : موريس جودلييه	The Concept of Tribe *by* Maurice Godelier	العدد ٨١ ربيع ١٩٧٣
◆ مرحلة غير مشرقة فى تاريخ البشرية وجهة نظر العلامة « كورنو » فى استقطاب القوتين الأعظم روسيا والولايات المتحدة لأحداث التاريخ المعاصر بقلم : لويس أرينيلا ترجمة : الدكتور أحمد الخشاب	The Twilight of History: The Standpoint of Cournot *by* Louis Arenilla	العدد : ٧٩ خريف ١٩٧٢
◆ تحليل وتجميع الشيخ حميدو خان والجنون بقلم : توماس ميلون ترجمة : الدكتورة سامية أحمد أسعد	Analyse et pluralité : Cheikh Hamidou Kane et la folie *par* Thomas Melone	العدد ٨٠ عام ١٩٧٢

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٧٤/٣٨٥

ديوچين
مصباح الفكر

العدد الخامس والعشرون
١٣ ربيع الثانى ١٣٩٤
• مايو ١٩٧٤
• آيار ١٩٧٤

محتويات العدد

.. مظلومة ..

عندما نتأمل احصائية اليونسكو عن استيعاب اللغات المختلفة فى العالم ، للفكر العلمى ، سنجد هذه الاحصائية تقول أن الثابت أن اللغات المختلفة تستوعب العالم بالنسب التالية :

الانجليزية ٢٢٪ والروسية ١٧٪ والألمانية ١٥٪ واليابانية ١١٪ والفرنسية ٩٪ ، يبقى بعد ذلك ٢٦٪ من الانتاج العلمى فى العالم موزعة على اللغات الايطالية والاسبانية والصينية واللغات الاسكندنافية .

أما اللغة العربية ، فان نصيبها من الاستيعاب لا يرقى الى مستوى الاحصاء أى أن اللغة العربية لا تكاد تستوعب من العلم شيئا يذكر !!

وعندما نصل الى هذه الاحصائية فان السؤال الذى يمكن أن يثار هو : ـ

هل يرجع ذلك لصعوبة اللغة العربية ؟ وهل اللغة العربية أصعب من اللغة اليابانية أو الألمانية ؟

أظن أن الذين يتحدثون عن صعوبة اللغة العربية ، كسبب باعد بينها وبين القدرة على امتصاص العلم يخطئون فهم اللغة العربية ، وتتبع تاريخها عبر القرون .

ألم تكن اللغة العربية قادرة على أن تستوعب كل علوم اليونان ، وعن العرب وصلت هذه العلوم الى اللغات الأخرى فى عصر النهضة ؟

حدث ذلك عندما كان للغة العربية سدنة قادرون على استعمالها استعمالا جيدا وممتازا جعلها لغة العلم ، ومكن لها من حفظ التراث الانسانى للأجيال .

هـذه اللغـة العـربيـة !

وحدث ذلك عندما كان أبناء اللغة العربية مؤمنين بالعلم ، حريصين على الافادة منه فنقلوه الى اللغـــة العربية ، مؤمنين بأهميتـه فى تطوير الحـــياة .

وحدث ذلك عندما كان رقى اللغة العربية ملحوظا فى كل استعمالاتها، فى العلوم والفنون والآداب جميعا ، فان رقى الاستعمال اللغوى لا يمكن أن يتم فى فرع دون فرع . وعندما ترقى اللغة ترقى فى كل استعمالاتها ، وعندما يهبط أداؤها ، يهبط فى كل جانب من جوانبها .

معنى هذا أن ما وصلنا اليه الآن من هذا الضعف ، لا يمكن رده لصعوبة اللغة كما لا يمكن رده لأسباب لغوية بحتة ، وانما مرده للذين يملكون هذه اللغة ولا يحاولون تطوير استعمالاتها الى الحد الذى يجعلها وعاء فكريا صالحا لاستيعاب أغراضها جميعا .

ان اللغة العربية مظلومة .

والذين يظلمونها هم أبناؤها .

وما لم يتطور أصحاب اللغة الى مستوى العصر الذى يعيشون فيه ، فسيظلون يحيون عالة على اللغات الأخرى ، ليكسبوا من خلالها ما يطلبونه من معلومات .

وأكاد أقول عن أصحاب اللغة العربية ، أنهم ما لم يتطوروا ، فلن يكونوا جديرين بهذه اللغة التى يملكونها .

عبد المنعم الصاوى



المقال فى كلمات

اللغة العربية أو لغة الضاد كما يسمونها من اقدم اللغات واعرقها. ففى الوقت الذى كانت شعوب أوربا قاطبة ترطن فيه بلجهــات متباينة مشوشة ، وكانت تلك الشعوب لا تعرف لهــا لغات قومية ، كان العرب اهل فصاحة وبلاغة نثرا وشعرا ، ولا أدل على ذلــك من ذلك التراث المجيد الذى تركوه لنا . ولكن مما يؤسف له أن هذه اللغة التليدة تتخلف الآن عن غيرها من تلك اللغات التى لم يكن لها وجود قط عند ازدهارها . ان هذا يرجع فى رأى الكاتب الى عوامل عديدة ، أهمها نظام المحافظة على التقاليد فى عالم المتحدثين بالعربية ، ذلك النظام المصر على البقــاء فى مواجهة الغرب التقدمى .

ويتناول الكاتب فى مقاله هذا التحليل الموضوعى للغة العربية كما هى وكما يمكن أن تكون ، كما يتناول قدرتها على اشباع كل صور الاتصال والاعلام الجماهيرى . ان من رأيه أن اللغة العربية فى حالتها الراهنــة لا نستطيع استخدامها كوسيلة صالحة لثقافة تقدمية ، على الرغم من أن وسائل الاعلام الجماهيرى كالاذاعة والصحافة قد أنقذاها جزئيا من جمودها.

بقلم : أنطوان مطر

أستاذ الترجمة وفقه اللغة بالمعهد العالي للتعليم الفني بلبنان. وكان من عام ١٩٦٤ حتى عام ١٩٧٠ ملحقا صحفيا في سفارة فرنسا بلبنان ، ولد بالقاهرة عام ١٩١٩ ، واشتغل بالصحافة في الجرائد التي تصدر بالعربية وبالفرنسية ومن ١٩٤٠ الى ١٩٥٠ ٠ أسهم في وضع قاموس عربي فرنسي موحد استجابة لطلب الجامعة العربية بالقاهرة عام ١٩٥٠ ٠ ترجم الى العربية دساتير البلاد الأفريقية (القاهرة عام ١٩٦٠) ٠ كما درس امكانيات اللغة العربية التثقيفية بناء على طلب مكتب التعريب بالرباط ٠

ترجمة : علي أدهم

وكيل ادارة الثقافة بوزارة التربية سابقا ، ورئيس تحرير مجلة الكاتب العربي سابقا ٠

وكان من شأن ارتباط اللغة العربية الشديد بالماضي عدم مواكبة ركب التقدم ، وحرمان اللغة العربية من المصطلحات الفنية اللازمة لتقدمها ، واقتصارها على أن تكون مجرد أداة للتعبيرات البلاغية ٠

ويرى الكاتب أن أول مشكلة يجب تناولها في سبيل جعل اللغة العربية أداة اتصال واعلام تقدمية هي مشكلة التعدد اللغوي ، فهناك أدب قديم يكتب ولا يتحدث به ، وأدب حديث يكتب كذلك ولا يتحدث به ، ولهجات عديدة يتحدث بها ولا تكتب ٠ ويؤدي هذا التعدد الى تباعد بين المتحدثين باللغة العربية ، ويجعل ظاهرة الامتزاج من الصعوبة بمكان ٠ وعلى الرغم من أن اللغة العربية ثروة لفظية هائلة بالنسبة لبعض الألفاظ ، كالأسد مثلا الذي له قرابة تسعين كلمة ، فان هذه الثروة اللفظية تقابلها ندرة لفظية في كل ما يختص بالعلوم البحتة ٠ وفي كل يوم يمر تزداد هوة نقص المصطلحات العلمية اتساعا ٠

ومن المشكلات التي يجابهها من يحاولون جعل اللغة العربية لغة تقدمية أن اللغة العربية ليس لها ـ بخلاف غيرها من اللغات ـ سوى زمانين وزمن مساعد ، وأن الثمانية والعشرين حرفا الهجائية العربية حروف ساكنة

يحسن تشكيلها لكى لا يختلط الأمر على القارىء ، اذ قد يؤدى الخطأ فى نطق كلمة الى تغيير جزئى أو كلى فى المعنى ، كما ان حروف الآلة الكاتبة العربية سبعون فى مقابل ستة وعشرين فى الآلات الخاصة بالحروف اللاتينية ، ولكل حرف من الحروف الهجائية العربية على وجه التقريب أربعة أشكال مختلفة طبقا لوضعه فى الكلمة • ويضمن الكاتب مقاله احصاء قامت به اليونسكو عن الانتاج العلمى فى لغات العالم يتبين منه أن الانتاج العربى فى هذا المجال لا يكاد يكون شيئا ذا بال •

ويتساءل الكاتب فى ختام مقاله : أليس هناك من سبيل للخروج من هذه الدائرة المفرغة ؟ انه يقترح لذلك اعادة النظر فى التربية ، وبوجه خاص فى صيغتها وتأثيرها ، وجعلها ملائمة لحاجات الحياة الحديثة ومتطلباتها، وتعديل برنامج تعليم اللغة العربية ، وأن تكون الكتب الدراسية مختارة معبرة عن واقع اليوم بدلا من أن تعكس ماضيا غير محدود الشكل • ومما يساعد على الخروج من هذا المأزق أن اللغة العربية تمتاز بمرونتها وطاقاتها المختزنة فى داخلها • كما يتوقف جعل اللغة العربية لغة حديثة على القوة الخلاقة لدى العلماء الدارسين والمفكرين الذين يتكلمون اللغة العربية •

حينما ينظر الانسان مدى الجهد الذى بذل فى مجال الاعلام والطبيعة العلمية والتقنية لما أنجز فى العشرين أو الثلاثين سنة الماضية للوصول الى منهج علمى للعلوم الاجتماعية يهوله كثرة عدد العوامل المؤثرة التى تمثلت فى هذا النظام الناشىء الشامل التأثير الذى تحرر حديثا من قبضة الفلسفة وتنوع تلك العوامل ، وهذا هو الحال فى العلوم الاجتماعية جميعها ، ولهذا يناضل لازار سفيلد بحق دفاعا عن الرأى القائل انه فى المسائل الخاصة بعلم الاجتماع يكون من الصواب مضاعفة البحوث الجزئية لكى يتيسر فى يوم ما أن يجمع أشتات هذه البحوث فى علم اجتماع شامل •

ونظام المحافظة على التقاليد فى عالم المتحدثين باللغة العربية المصر على البقاء فى مواجهة الغرب التقدمى هو أحد هذه العوامل الكثيرة، وهو فى الواقع جدير بأن يخصص له بعض هذه البحوث الجزئية التى يجب أن تجد طريقها للبحث الذى يقدم لنا الأساس للتخطيط الاجتماعى السياسى لمستقبل الانسانية • الا اذا أردنا استبعاد أكثر من مئة مليون نسمة من السير نحو التقدم ، فانه من الصعب أن نتخيل كيف يخطر ببال أى انسان فى القرن العشرين مثل هذا الاستبعاد •

ناحية المصطلحات الفنية :

لنأمل فى أن كل أقطار العالم بغير استثناء أو تمييز ستكون سريعا على حافة التقدم دون أن تعوقها أى حدود أيديولوجية أو سياسية أو اقتصادية أو حدود أخرى •

ومنذ أن مهدت فكرة العناية بحساسية الأقطار غير المتقدمة لهذا التعبير ــ وهى فكرة تناولها الاعلام الجماهيرى بطريقة منظمة وجديرة بالتقدير ــ بدأنا نلاحظ مظهرا متناقضا اذا لم يكن غير ذلك ، فالمستنيرون فى البلاد غير التقدمية هم الذين يجترئون ولا يترددون ، وفى الواقع يصرون على أن يتحدثوا بصراحة عن التخلف ، فى حين أن غير المستنيرين فى هذه البلاد نفسها لا يفهمون من بادىء الأمر متاعب مثل هذا التصنيف .

وربما يكون الانسان أقدر على تقدير أهمية هذه الملاحظة التى تقدم مثلا واحدا بين عديد من الأمثلة الأخرى اذا عرف أن « حافة التقدم فى اللغة العربية تصبح هى « التقدم » .

واذا كان التصنيف عن أشخاص ــ أو جماعات من الأشخاص ــ وليس عن أقطار فانه ربما يمكن تجنب بعض العيوب التى تنشأ من استعمال بعض المصطلحات التى تتغير تراكيبها من ناحية الى أخرى ومن لغة الى لغة أخرى فى غير الأوان ، وحقيقة أن « صانعى الآراء » الذين درس مكانتهم كاتز ولازار سفلد فى الولايات المتحدة دراسة مستوفاة كما درسها فى فرنسا برنارد ليز موجودون حتى فى الأقطار المتخلفة ، ولا يمكن الاستغناء عن النظر الى أعمالهم وردود فعلها فى شؤون التفاهم بعين الاعتبار والتقدير .

والاعلام يصبح جديرا بهذا الوصف اذا كان المرسل والمتلقى يستعملان سجلا مشتركا جزئيا ، وأكثر من ذلك اذا كانا « يتبادلان التخاطب » أو كانا جديرين بأن يكونا كذلك ، ولابد أن يكون هناك أثر للحوار ، أى أن المتلقى يكون على الأقل جديرا ــ اذا كان تنقصه القدرة على الرد أو الاجابة البسيطة ــ بأن يقدم حكما قيميا على ما يتلقاه لكى يتجنب أخطار الايحاء الخفى الذى يعزى الشعور الحديث به الى فانس باكارد .

ويبدو أن اختيار المتلقى بنفسه كما تكهن به كل من شرام وكارتييه لا يزال بعيدا عن منطقة الممكنات للعالم العربى جميعه ، فمنذ سنوات قليلة ليس غير لم يكن هناك تردد فى انشاء « وزارات الارشاد القومى » .

وهذا كان يدفعنا حتما الى لنظر الى مشكلة اللغة فى نطاق الاعلام الجماهيرى، وهنا تبرز حقيقة غلابة ، وهى أنه نتيجة للتقدم الأخير فى الاعلام الجماهيرى ظهرت واضحة ثغرات خطيرة فى اللهجات فى شتى أنحاء العالم ، وبالأحرى فى عالم المتحدثين باللغة العربية حيث طبيعة هذه المشكلات لها خطورة خاصة بسبب طبيعة اللغة العربية .

والعمل لايجاد الوسائل العلمية والتقنية لتمكين الاعلام الجماهيرى من أن يكون له مكانة فى خدمة الانسان ، ويمنع الانسان من أن يستعبد، سيترك لاساتذة علم الاجتماع الكبار .

وهذا البحث الموجز مقصور على التحليل الموضوعى للغة العربية كما هى وكما يمكن أن تكون فى مصطلحات قدرتها التشكيلية ، ومن ثم قدرتها فى اشباع حاجات كل صور الاتصالات والاعلام الجماهيرى .

اللغة العربية :

ليست اللغة العربية لغة حديثة .

وهى لا تستطيع فى حالتها الراهنة أن تستخدم باعتبارها وسيلة صالحة لثقافة تقدمية سواء كانت انسانية أو تقنية ، وقد ظلت محتفظة ببنائها وامكانياتها الحركية مدة ألف سنة تقريبا ، ومهما يكن من الأمر فانها فى السنوات القليلة الماضية قد أنقذها الاعلام الجماهيرى (مثل الاذاعة والصحافة) فى تردد وجزئيا من جمودها ، وذلك بأن أرغمها على قبول تطور ايجابى ، ولكنه ليس كافيا اذ أنه لا يؤثر الا فى القليل من نظم القضاء والأدب مع استبعاد المجالات العلمية والتقنية .

وقد قدم الشرق الذى يتكلم اليوم اللغة العربية وهو مهد الديانات وحضارة الكلمة هاتين القيمتين للغرب الذى استطاع أن يحرر نفسه من الأحكام المتحيزة والأساطير والاتباعية الخاصة بالدين وأن يلتحم بالجوهر الديناميكي للحضارة لكى يصل الى حضارة الكلمة الفعالة ويدخل عالم التقنية ، وقد ظل العالم العربى تقريبا فى مرحلة «الكلمة» وقصر عن هذا الالتحام والتحرر .

ومن ثم نجد مثالا لذلك أن المؤلف الضخم الذى وضعه ابن خلدون العظيم رائد علم الاجتماع الحديث لا يمكن أن يستفيد منه العرب استفادة فعالة لأن لغته ولغتهم لم يحدث لها تطور .

وأكثر من ذلك أن اللغة العربية التى كانت من قبل أداة نفيسة لنقل الفلسفة اليونانية لا يمكن أن تستعمل اليوم فى نقل الفكر الحديث .

وهناك ثلاثة أسباب ظاهرة لعدم امكان استعمالها :

١ ـ قد احتفظت اللغة العربية لمدة قرون بطابع دينى قوى جدا ، وهى عند المسلمين لغة الوحى ، وهى كذلك لغة الوحى عند الأتراك والأندونيسيين والباكستانيين وآخرين من الذين لا يستطيعون فهمها ، وهؤلاء لهم لغة قومية علمانية ، فى حين أن العرب ليس لهم لغة من هذا النوع .

٢ ـ اللغة العربية وسيلة معبرة عن حضارة قديمة قوية التأثير ظلت مرتبطة بتراثها القديم كأنها لن تكون أكثر من وسيلة للتعبير عن التاريخ .

٣ ـ تجاوز التطور الاجتماعى الاقتصادى العالم العربى من ناحية كما تجاوزه التطور التقنى من ناحية أخرى ، لأنه ظل منفصلا من حركة التقدم العلمى المسرعة المعاصرة ، لأسباب سياسية فى جوهرها .

وهذا كله بضرورة الحال حرم اللغة العربية من المصطلحات الفنية اللازمة لتقدمها لتظهر فى الوقت نفسه عبقريتها ومنطقها بوضوح ، وهما فى الواقع يفوقان المألوف .

والآن ما هو الدور الذى تؤديه البلاغة فى التقنية الحديثة ووسائل الاتصال ؟ وأى خطورة لمثل هذا الموقف اذا قدرنا أن صفة التربية والتعليم — أى تكوين الرجال — متوقفة على صفة هذا الاتصال ؟

وأكثر من ذلك كيف يتحتم تكوين طبيعة هذا الاتصال ، وكيف يتكون بناؤه فى مجتمع يكتب لغة دون أن يتحدث بها ، ويتكلم بعدة لهجات ينشأ منها لغات قومية دون أن تكتب ؟ وما هى فرص البقاء للغة مكتوبة ولا يتحدث بها فى ختام القرن العشرين ؟ وماذا يبقى من اللغات غير المكتوبة التى يتحدث بها سوى عناصر تاريخية وفولكلورية تشمل فى النهاية مجموعة من التقاليد من لوازمها وصفاتها عدم التغير والارتباط الشديد بالماضى ؟

وواضح أن هؤلاء الذين يستدعون لتناول مشكلة التخاطب فى اللغة العربية — كهؤلاء الذين يستدعون لتناول مشكلات التعليم فى عالم المتحدثين باللغة العربية — عليهم أن ينظروا فى أول الأمر التعدد اللغوى الذى يمكن أن يكون على وجه التقريب كما يأتى :

اللغات العربية

- الأدب القديم
  (المكتوب الذى لا يتحدث به)
- الأدب الحديث
  (المكتوب ولا يتحدث به ، عن طريق الاتصال بالجماهير)
- اللهجات
  (يتحدث بها ولا تكتب)
  - الجزائرية
  - السورية
  - المصرية
  - السعودية
  - العراقية
  - المراكشية
  - الأردنية
  - الى آخره

وهذا التعدد يؤدى الى تباعد بين المتحدثين باللغة العربية من بيئتهم الانسانية ، ويجعل ظاهرة الامتزاج من الصعوبة بمكان ، وهذا بوجه خاص له أهميته فى مستوى الاعلام الجماهيرى ، فالجزائرى والمراكشى أو التونسى لا يفهم شيئا من اللهجات المصرية

أو السورية أو اليمنية ، والعكس بالعكس وكذلك المصرى لا يفهم سوى القليل من اللهجة العراقية والعكس بالعكس ٠

وأكثر من ذلك أنه فى المستوى التكميلى (أى ما قبل الثانوى) يتكشف لمدرس العلوم فى الفصل أن مستوى طلبته ينقسم الى ثلاث مجموعات حسب طريقتهم فى تصوير خرطوم مشعل الغاز، فهو عند البعض قد يكون «الرأس»، وعند الآخر قد يكون « المخ » ، وعند فريق آخر قد يكون « العين » وينشأ هذا الفرق من حقيقة أن الطلبة قادمون من ثلاثة أمكنة مختلفة المسافة بينها لا تتجاوز أكثر من عشرين كيلومترا ٠

وواضح أن اللغة الأدبية هى القاسم المشترك ، ولكنها لايتحدث بها ، وما يساعد على أن تفهمها الجماهير قليل جدا اذ هو فوق مستوى اللغة التى يتحدث بها ، وهى العنصر الأساسى لأى بيئة انسانية ٠ والواقع أن اللغة هى ما يكونه الرجال الذين يستعملونها وما سيكونونه ٠ وللغة العربية خصائص أخرى تشكيلية ولغوية وتركيبية وهى بالتأكيد موضع عناية الاعلام الجماهيرى ٠

ثروة قليلة الفائدة

من الواضح أن اللغة العربية تقدم امكانيات هائلة ، ولها قدرة حركية كامنة ، ولكن هذه الامكانيات والقوة الكامنة ليست لأن عندها قرابة ٩٠ اسما « للأسد » (وهى فى معظم الأوقات أوصاف أو خواص يندر أن تكون دالة على كيان) ، أو مايزيد على هذا العدد من أسماء « الله » الحسنى ، فى حين أنه لا يوجد مساعد لغوى لتصورات ومفاهيم أولية لا يستغنى عنها مثل « السكان » والمبادأة واستكنان الشتاء الى آخره ، بل هناك أقل من ذلك لكل الأشياء والمظاهر والمفاهيم الخاصة بالعلوم البحتة ، ومن المؤكد أنه فى عالم الاعلام الجماهيرى والتربية يفضل أن يكون هناك تعبير مفرد ليدل على كل طبقة من الطبقات المميزة للأشياء التى لها معنى ودلالة مثل الأسود والصحراء والأقمار والنبيذ والجمال الى آخره ، ويكون هناك سند من اللغة لكل مفهوم جديد من المفاهيم التى تتكاثر بنسبة متزايدة ملائمة لنسبة التقدم فى مجالات المعرفة الانسانية ٠

وقد أهمل النظر فى هذه الثغرة الخطيرة المكونة من نقص المصطلحات العلمية فى اللغة العربية الحديثة الى حد أن محاولة ملئها لا يمكن أن يهمل شأنها ، وفى كل يوم يتسع الخرق وتتعمق الثغرة بين عالم المتحدثين باللغة العربية وعالم العلم والدراسة الذى لا يتوقف فيه التقدم ، والاتصال فى خلال ذلك محدود وغير كامل مثل التربية والتدريب ، ولهذا السبب فان أى تأخير أكثر من ذلك سيكون مدعاة الى عرقلة الحلول الممكنة ٠

منطق خاص :

اذا كانت كل لغة — وهى أكثر من مجموعة من المصطلحات والقواعد النحوية والصرفية — بيئة حية انسانية فمن الواضح أنه يلزم أن يكون لها منطقها الخاص ، والمنطق العربى له خصائص ومميزات لا يمكن تجاهلها فى الاعلام الجماهيرى ٠

والصورة البلاغية لها أهمية كبرى فى اللغة العربية ، وقد يكون لها فى النهاية الأهمية الأولى .

وبفضل ذلك فان تطور معانى الكلمات ضعيف ، ويحدث تراخ فى العلاقة بين الدال والمدلول عليه ، مما يفسد الاحكام والدقة ، وعلاوة على ذلك من النادر أن تجد أجرومية تشمل قواعد تسمح بوجود درجات عدة من التأكيد مثل النحو العربى :

التأكيد البسيط .

تأكيد تقوية أداة .

تأكيد تقوية أكثر من أداة .

تأكيد تقويه قسم .

تأكيد بتقويه قسم وأداة .

تأكيد تقويه قسم وأكثر من أداة .

وليس عندنا هنا صور بلاغية بسيطة ، وانما هى نتاج قواعد نحوية وصرفية محكمة ، وأكثر من ذلك ان « نعم » العربية و « لا » لهما قيمة فى تطور المعانى تختلف عما « لنعم » أو « لا » فى الفرنسية والروسية والانجليزية أو الألمانية ، لأنهما تتجاوبان مع مقيا س كثافة وقوة للتأكيد والنفى يسمو حسب منطق للتقارب .

وعلاوة على ذلك فان هناك اختزالا فى زمن الأفعال العربية ، وهو يؤثر تأثيرا شديدا فى منطق اللغة ، وأكثر اللغات الحديثة لها مجموعة كاملة من الصيغ والأزمنة ، ولكن اللغة العربية ليس لها سوى زمانين وزمن مساعد للتعبير عن ثلاثة أزمنة منطقية (الماضى والحاضر والمستقبل) بكل ظلالها وتنوعاتها ، ويعبر عن الحاضر والمستقبل فى اللغة العربية بزمن واحد ، والزمن الحاضر للفعل يدل على المستقبل ، الا اذا كان الفعل مسبوقا بالأداة المناسبة لزمن المستقبل ، وهى ليست مطلوبة بصفة مطلقة ، وهى فى هذه تعبر عن المستقبل وحده .

ومن السهل أن نتصور الاختلاط الذى يمكن أن ينشأ فى الاعلام الجماهيرى والاتصال من هذه الأحوال ، ففى العربية حينما نقول « نحن نسافر » فان ذلك يمكن أن يعنى كذلك « اننا سنسافر » ، والفرق فى المعنى هو فرق بين حالة واقعية وحالة مقصودة .

حروف هجائية ساكنة :

الثمانية والعشرون حرفا الهجائية العربية حروف ساكنة ، ويحصل على المقاطع بمساعدة حركات صوتية ، وأكثر من ذلك أن أواخر الكلمات تختلف تبعا لوظيفة كل كلمة فى الجملة (الفاعل والخبر والمفعول) وحسب التذكير والتأنيث والعدد ، ويلاحظ

كذلك أن اللغة العربية على خلاف اللغات الغربية الحديثة لها ثلاثة أنواع فى نحو العدد المفرد والمثنى والجمع ٠

وقد يبدو أن هذه الحالة تمثل صعوبات فى تكوين الكلمات ، ولكنها تترك تأثيرا عميقا فى صلاحية التفاهم ، وبخاصة حينما تكون بالأشياء المنظورة (يكفى أن نشير هنا الى أنه فى الكتابة يتخذ كل انسان سياسة عدم وضع شكلات للصوت فوق الحروف) ٠

ونلاحظ بهذه المناسبة عائقين هامين لهما خطورتهما فى التفاهم الجماهيرى :

١ ـ بناء اللغة العربية فذ من ناحية أن الفهم الأولى مطلوب لتكون القراءة الواعية ممكنة ، وذلك على خلاف اللغـات الأخـرى التى يمكن أن يفهم فيها النص فى خلال القراءة الأولى ٠

٢ ـ الخطأ فى نطق الكلمة يمكن أن يؤدى الى تغيير جزئى أو كلى فى معنى الجملة ويجعل بقية القراءة ـ أو على الأقل الفهم الكامل للنص ـ فى غاية الصعوبة ان لم يكن مستحيلا ، وبوساطة بيان جد بسيط للتغيرات فى معنى الكلمة التى يحـدثها النطق نستطيع أن نرى كيف تحدث هذه الظاهرة ٠

ولنأخذ الأصل الثلاثى العربى ع ل م ومعناه يتضمن مفهوم المعرفة ، وهذا مايمكن أن يعنيه بعد النطق :

ع ـ لم = علم
ع ـ لم = علم
ع ـ لم = علم
ع ـ لم = علم
ع ـ لم = علم (قمة الجبل)
ع ـ لم = علم
ع ـ لم = علم (لقب)

ونطق القارىء الصحيح لازم اذا كان يريد أن يفهم المعنى المقصود ، ولكن هـذا النطق لايصبح ممكنا الا اذا فهم المعنى ٠

الكتابة المركبة :

حروف الآلة الكاتبة العربية سبعون بدلا من ستة وعشرين تزود بها الآلات الخاصة بالحروف اللاتينية ، وكل حرف من الحروف الهجائية العربية على وجه التقريب يتخذ أربعة أشكال مختلفة تبعا لوقوعه مفردا بوصفه أول حرف فى الكلمة أو آخر حرف فيها ، وهذا يوجد صعوبات خاصة فى تصميم المبرق الكاتب ونظامه ، وهذه الصعوبات تزداد عندما تكون هذه الحروف قد اقترنت بنبرات صوتية ، وفضلا عن ذلك فانه من

الواضح أن هناك صعوبة كبيرة في تكوين حروف عربية لماكينة الكتابة مزودة بمستلزمات النطق مستكملة ·

أما فيما يختص بالأعداد فان الصفر يمثل بنقطة ، وهذا عائق كبير لأن هذه النقطة يمكن أن تثبت أو تحذف بسهولة أكثر من (٥) التى تمثلها ·

ولابد من أن نشير نهائيا الى أن الكلمات العربية والجمل تكتب من اليمين الى الشمال ، ولكن الأعداد تكتب من الشمال الى اليمين حتى حينما تظهر في النص ·

اللغة ، اهى وسيلة أم غاية ؟

اعتبر العرب اللغة غاية مدة زمن طويل ، وقد آن الأوان لوضعها فى المكان الصحيح ، وأن تأخذ أبعادها المناسبة ، وباختصار أن تصبح آلة للثقافة والتكوين الانسانى ، وقد آن الأوان لوضعها في خدمة الانسان وعدم استعمالها فى اخضاعه ·

واللغة العربية فى حاجة ماسة الى التخلص من خدمة تعبير غير دقيق ومفخم ، وأن تزود بأدوات التفكير العلمى ، وباختصار أن تكون واضحة ودقيقة لكى تستعمل فى نقل المعرفة الحديثة جميعها بطريق الاعلام الجماهيرى الراهن ·

ومن دواعى الأسف أنه كان هناك تأخير كبير فى القيام بهذا العمل المزدوج الذى يجمع بين التحرر والتكامل ، وذلك من جراء تصلب يهدد بأن يوقف التقدم البطىء للغة ، وبذلك يعوق تقدم أجيال من الانسانية ، وكان يمكن تحاشيه لو لم تكن الحالة على ما هى عليه ، والحقيقة أن اللغة العربية لم تعد بين لغات العالم التى لها انتاج علمى ، واحصائيات اليونسكو تقدم الجدول الآتى :

انجلترا	٢٢ ٪
روسيا	١٧ ٪
ألمانيا	١٥ ٪
اليابان	١١ ٪
فرنسا	٩ ٪

والستة والعشرون فى المائة الباقية من الانتاج فى لغات أخرى تشمل الايطالية والاسبانية والصينية واللغات الاسكندينافية ، والانتاج العربى هنا ليس بشىء تقريبا ·

فما هو مصير لغة لا يوجد فيها انتاج علمى له قيمة ، أى لغة ليس فيها تدريب للعلماء والباحثين فى كل علم نظرى وتطبيقى وعلم اجتماعى ؟

علامات واضحة :

نقص انتاج اللغة العربية فى كل مجالات المعرفة الحديثة سببه بطء تقدم اللغة العربية ، ولكن هذا النقص فى الانتاج هو كذلك من أسباب بطء حركة التقدم ، وما نواجهه هو حلقة مفرغة سببها تأثير اللغة على الانتاج وتأثير الانتاج على اللغة · وهما عائقان حقيقيان يحولان دون التواصل المتزن ، ويلزم التخلص منهما ·

وتحدث هذه الظاهرة نفسها فى مستوى الاعلام الجماهيرى فى علم المتحدثين باللغة العربية ، فتبادل الاعتماد بين اللغة واتصالاتها يجعل هذا التخلف متبادلا ، لأن الأخطاء اللغوية والثغرات تؤثر فى الاتصال ، وانخفاض مستوى الاتصال يحدث ردود فعل فى اللغة .

وهذا كله يؤدى الى اعادة النظر فى التربية ، وبوجه خاص فى صفتها وتأثيرها ، لجعلها ملائمة لحاجات الحياة الحديثة ومطالبها ، ويتلقى الطالب العربى فى العصر الحاضر فى المتوسط نحو ٤٠٠٠ ساعة فى تعليم اللغة العربية خلال الاثنتى عشرة سنة أو الثلاث عشرة سنة للدراسات التى تكون المراحل الثلاث الابتدائية والاعدادية والثانوية ، ولا تشمل هذه الساعات ساعات التعليم فى موضوعات أخرى تدرس باللغة العربية ، ومتى وصل الطالب الى الجامعة أو القوة العاملة فانه لا يستعمل سوى ما يعادل ١٦ ٪ أو ٢٠ ٪ على الأكثر من كل ما حصله من اللغة العربية ، وهذا برهان على أن اللغة التى تلقاها قد نحيت فى حاضره الجارى .

ولا تزال — مع ذلك — للغة العربية مرونتها والطاقة المختزنة فى داخلها التى يمكن بها اخراجها من هذا المأزق .

وقد أسهم الاتصال الجماهيرى فى التطور الجزئى للغة ، ويعزى اليه سلسلة من التجديدات فى المصطلحات اللغوية ، وهى على الأقل لا تقل نفاسة عما تقدمه مجامع اللغة العربية الثلاثة فى القاهرة ودمشق وبغداد .

وستزداد أهمية الاعلام الجماهيرى ويقوى تأثيره فى العالم المتحدث بالعربية اذا استمر هذا العمل الخلاق وتجدد ، لأنه كلما تحسنت لغة الاتصال أصبح التفاهم الجماهيرى أقوى تأثيرا ، والعكس بالعكس ، وذلك يمكن أن ننقل الدائرة المفرغة التى تورطت فيها اللغة العربية فى الزمن الحاضر الى مستوى لولبى تصاعدى ، ويكفى أن نعطيها الدفعة اللازمة .

والمربون واللغويون وعلماء الاجتماع والصحفيون وعلماء النفس والكتاب أصحاب الأساليب البلاغية قد شغلوا حينا من الزمن بمحاولة جعل اللغة مطابقة للقياس ، واذا كان التقدم يبدو ضعيفا حتى اليوم فانه مع ذلك ليس قليل القيمة ، والنجاح مؤكد لأن مرونة اللغة العربية عالية الى درجة لا حدود لها .

وما يأتى ملخص للجهود التى بذلت لتحقيق هذه الغاية :

١ — قد حفظ العربى الكلاسيكى بوصفه منبعا للوراثة الثقافية ، وقد درس بهذه الصفة ، دون أن يكون هو الموضوع الفريد الجوهرى للتعليم ، وهذا يحمى لغة المسلمين المقدسة ، ويؤكد استمرار وجود موضوع العناية والبحث من ناحية المتخصصين فى الأساليب ، دون أن يمنع ذلك تقدم دراسة لغة اختيارية علمانية سهلة التداول .

٢ ــ وفى الوقت نفسه ترقى اللغة الحديثة ، لأنها الوسيلة الوحيدة للثقافة التقدمية والفكر التقدمى ، وذلك باتخاذ الخطوات الآتية فى الوقت نفسه ٠

أ ــ فى محاولة تحرير اللغة يفصل العربى الأساسى من العناصر التى لا لزوم لها ولا فائدة منها والتى تعوق تطور اللغة ، وقد بذل مجهود ناشط لتحقيق هذه الغاية.فى مؤتمر الأدب الشرقى فى بيروت ، ويقتضى الأمر اذاعة نتائجه على الجمهور ٠

ب ــ ينظر الى تعليم اللغة العربية باعتباره وسيلة لمساعدة الطفل من أول نشأته على أن يعبر عن حقائق حياته اليومية ، وهذا يستلزم اعداد كتب هجائية جديدة وكتب مدرسية ملائمة للأساليب اللغوية الحديثة ٠ وتختار المصطلحات مع العناية بالتوجيه التدريجى نحو العلم الحديث ، وبالتدريج تصبح اللغة التى يتعلمها الطفل والتى يتلقاها الطالب بعد ذلك هى الوسيلة لتقدمه العقلى ، وبهذه الطريقة تعاد صياغة اللغة للقيام بدورها باعتبارها عاملا فى التلقين الاجتماعى ٠ ومن الأفكار المستحسنة فى هذا المجال أن يراعى فى اختيار الألفاظ الاصطلاحية تحاشى الصعوبات الكامنة فى التعدد اللغوى فى عالم المتحدثين باللغة العربية ٠

جـ ــ يعاد تعديل برنامج اللغة العربية ، وتكون الكتب الدراسية المختارة معبرة عن واقع اليوم ، بدلا من أن تعكس ماضيا غير محدود الشكل ، وبذلك يمكن أن تصير اللغة وسيلة للتغيير فى المستقبل فى حدها المنظور ٠

د ــ ويتوقف جعل اللغة العربية لغة حديثة على القوة الخلاقة عند العلما الدارسين والمفكرين الذين يتكلمون باللغة العربية ، وهذه القدرة الخلاقة خارج نطاق قدرة اللغويين ، فهم يتعاونون مع المتخصصين فى النظم المختلفة سواء كانت علمية أو فى نطاق الانسانيات ، وعمل مثل هذه الجماعات المتضامنة هو القيام باعداد معاجم لكل مستويات تعليم المدارس والجامعات ٠

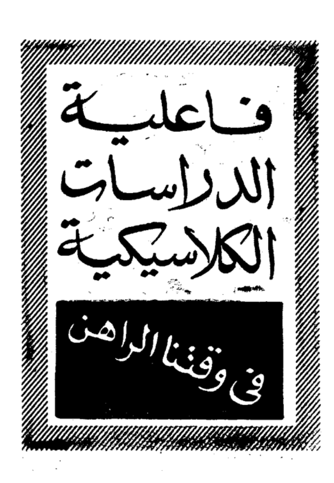
ولتنفيذ هذا المشروع ترجع الجماعات الى احدى طرق العمل الثلاث الآتية :

١ ــ توجد كلمات يمكن أن تدل على أشياء ليس لها بغير هذه الطريقة دلالات فى اللغة العربية ، أى أن الفكرة أو المفهوم يعبر عنها باصطلاحات عربية موجودة ٠

٢ ــ انها تنبعث من الاشتقاق أو التأليف ٠

٣ ــ الاصطلاحات اللازمة تنقل صوتيا من اللغات الأخرى ٠

وملاحظة أخيرة لابد من ذكرها هنا : ان الاعلام الجماهيرى لا يمكن أن يتخذ مبدأ التوحيد بين الدال والمدلول كما يوصى بذلك فريق خاص من علماء اللغة المعاصرين والمناطقة ، وسيعترف برغم ذلك بعدم الفصل بين الاثنين ، وهو لا يزيل التمايز بينهما ٠



طوبيقا أرسطو

وبحث ك . لورنز

المقال فى كلمات

يتحدث هذا المقال عن طوبيقا أرسطو الفيلسوف الاغريقى الاشهر ومربى الاسكندر المقدونى ، الذى ضرب بسهم وافر فى كافة العلوم والفنون والآداب حتى انه لقب بحق ابا العلماء . وقد ظلت نظرياته وآراؤه قرابة الفى عام حتى نهاية العصور الوسطى مرجعا للعلماء وطلاب العلم من جميع الأرجاء . وكان أعظم فلاسفة عصره ، ولم تنجب الدنيا ضريبا له قبله .

ويتحدث الكاتب فى مستهل مقاله عن الدراسات الكلاسيكية وعن ضرورتها فى عصرنا . أن هناك رأيا يقول ان هذه الدراسات استنفدت اغراضها ، وأن ما تعلمناه منها أمسى جزء لا يتجزأ من تفكيرنا الخارجى بحيث لم تعد بنا من حاجة للعودة اليها . وهم يعتبرون أن دراسة العصور القديمة ضرب من السلوك الهروبى من حقائق زماننا . ولكن هناك رأيا آخر ينادى بان الدراسات الكلاسيكية فى عصرنا هذا أهم من اية دراسات أخرى فى اللغة والأدب ، اذ لم يزل المجال بعيدا عن استنفاد اغراضها ، فثمة قدر كبير من العمل امامنا لاستجلاء القطاعات المتباينة فى التاريخ القديم .

بقلم : كيرت فون فريتز

ولد عام ١٩٠٠ وحصل على دكتوراه الفلسفة من ميونخ عام ١٩٢٣ . عمل أستاذا فى جامعات ميونخ، وهمبورج، وروستوك، قبل هجرته الى الولايات المتحدة حيث عمل أستاذا بكلية ريد، واويجون ، وأستاذا للغة الاغريقية واللاتينية من ١٩٣٧ الى ١٩٥٤ بجامعة كولومبيا ، وأستاذا لعلم اللغة الكلاسيكى فى برلين من ١٩٥٤ الى ١٩٥٨ ، وفى ميونخ من ١٩٥٨ الى ١٩٦٨، وأستاذا زائرا فى الولايات المتحدة فى معهد الدراسات المتقدمة فى برنستون عام ١٩٥٧ ، وجامعة وسكونس فى ماديسون عام ١٩٦٥ ، وجامعة كاليفورنيا فى بيركلى (١٩٦٩ ـ ١٩٧٠) . له مؤلفات عديدة بالألمانية والانجليزية .

ترجمة : الدكتور نظمى لوقا

أستاذ ورئيس شعبة الفلسفة والاجتماع بكلية التربية بجامعة عين شمس . درس القانون بمدرسة الحقوق الفرنسية . درس الفلسفة بآداب القاهرة حتى حصل منها على الدكتوراه . مؤلفات عديدة : أول ماكتبه « الله فى نظر الناس وكما أراه (١٩٣٧) ، وآخر كتبه « الله والانسان والقيمة » (١٩٧٣) له مجموعات قصصة وروايات مصرية بدأ صدورها عام ١٩٣٨ طبعت له ملحمتان من الشعر النفسى والفلسفى (١٩٤٠) له منطق فلسفى خاص أطلق عليه « الفلسفة التعبيرية » يدعو الى الفهم الموضوعى العقل والنفسى ، حتى فى العقائد وله فى ذلك مؤلفات أولها « محمد : الرسالة والرسول (١٩٥٩) ، وآخرها « على مائدة المسيح : تناول فلسفى ترجم عشرات من الكتب الفلسفية والأدبية والعلمية ابتداء تأملات ديكرت (١٩٤٠) ، وآخرها «النضال ضد الفوضى (١٩٧٣) .

ثم يتناول الكاتب غائية ارسطو التى تتلخص فى أنه من الضرورى للتفهم التام لمجريات الأمور أن لا نسكتفى بأن نحيط بأسبابها المادية والمباشرة فقط ، ولكن علينا ايضا أن ندخل فى حسابنا الغرض الذى من اجله وجدت هذه الأشياء أو أنتجت . وتتضمن الغائية الايمان بوجود علة خفية غامضة لا يمكن التحكم فيها ، ومعيار الخير فيها هو مقدار ما تخدمه الأشياء من غايات . وقد لقيت غائية أرسطو أعنف الهجوم من لدى العلميين والفلاسفة على السواء فى القرنين الأخيرين ، الا أن واحدا من أبرز علماء زمانه ، هو كونراد لورنز ، زعيم ما يسمى بالعلوم السلوكية ، كان يعتنق وجهة نظر غائية دون تحفظ . وينتقد كونراد النمط الوطسونى فى السلوك الذى ظل ردحا طويلا من الزمن مسلما به وخاصة فى الولايات المتحدة . ويتلخص هذا النمط فى أن جميع الناس يولدون متساوين ، وأن طباعهم الشخصية واستعداداتهم تتوقف على البيئة التى ينشأون فيها وعلى التربية التى يتلقونها . ويبين كونراد ان التجربة الحسية لا تقدم أى شىء يدعم هذه النظرية . وهو يهاجم على اساس هذا ما يسميه بالديمقراطية الحديثة المزعومة التى تنطلق من مفهوم خاطىء للمساواة وتحاول أن تجعل الانسان شيئا من الممكن تشكيله بصورة مطلقة .

ويقف عالم شهير آخر بجانب غائية ارسطو هو ايريك ٠هـ٠ أريكسن ٠ وان عودة غائية أرسطو للظهور فى تفكير كونراد لورنز لذات مغزى كبير لأنه نشأ فى رحاب الدارونية ، واكتشاف ايريك هـ ٠ اريكسن لما للشعائر والعمليات الطقسية من أهمية فى المجتمع البشرى مرتبط ارتباطا وثيقا بالكشوف التى توصل اليها كونراد لورنز بالنسبة للمملكة الحيوانية ٠ وهو تحليل يشبه شبها مذهلا التحليلات التى قام بها ارسطو على اساس من غائيته ، وان لم تكن هناك علاقة مباشرة بينهما ٠

ان وضع الدراسات الكلاسيكية فى عصرنا هذا ينطوى على المفارقة من وجوه شتى ٠ فعندما استثار المهـــاجرون الاغريق القادمون من الشرق اهتمـــاما جديدا بالأدب الاغريقى القديم عند نهاية ما يسمى بالعصور الوسطى ، وتفشى هذا الاهتمام من ايطاليـــا الى اقطار اخرى فى أوربا الغربيـــة ، اعترضت دراسة كبـــار المؤلفين الاغريق القدامى صعوبات جسام ، فجميع المخطوطات التى جلبها معهم المهاجرون اليونان ، أو التى نقلت فى زمن سابق الى الغرب ، واعيد فى ذلك الحين اكتشـافها ـ كانت الى حد ما قد أفسدتها أخطاء النساخ ، أو أصابها العطب تلقائيا (أى بعوامل ميكانيكية) ٠ بل حيثما لم يكن بها عطب كانت محتوياتها فى مواضع كثيرة غير سهلة الفهم بسبب الافتقار الى الخلفية التاريخيـــة اللازمة لفهمها ٠ وفى بعض الحـــالات ثارت شكوك حول صحة نسبة بعض هـــذه الأعمال الى مؤلفيها ٠ ولمواجهـــة هـــذه الاحتياجات أوجدت مناهج نقد النصوص على يد علماء الانسانيات فى عصر النهضة ٠ ثم استكملت هذه المناهج فيما بعد وأضيفت اليها ضروب من النقد التاريخى ، بعد حدوث انتعاش ثان فى الاهتمام بالعصور القديمة الكلاسيكية ٠ وكان تجدد هـــذا الانتعاش على يد « ونكلمان » فى القرن الثامن عشر ٠

والمفـــارقة الاولى فى الموقف أنه كلما صـــدرت طبعة أفضـــل من النصـــوص القديمة ، وكلما حلت مشـــكلات كثيرة من مشـــكلات صحة نســـبة المؤلفـــات الى أصحابها ، وكلما نشرت تعليقات أفضل على أهم المؤلفات القديمة ، كان الاهتمام العام بالدراسات والابحاث الكلاسيكية ، بل بالكتب القديمة نفسها يتناقص ، الى أن وصلنا الآن الى مرحلة يختفى فيها تعليم اللغتين القديمتين ــ وهما الاغريقيـــة واللاتينية كلتيهما ــ اختفاء سريعا من المدارس الثانوية فى جميع الاقطار تقريبـــا بأوربا الغربية ، وفى الولايات المتحدة الامريكية كذلك ، بل ان وجود الدراســـات الكلاسيكية نفســـه بات مهددا فى كثير من الجامعات ٠

فما علة هذا الموقف المتناقض ؟ يبـــــدو لى أن على المرء أن يميز بين أمرين ، ففيما يتعلق بالدراسات والأبحاث فى الكلاسيكيات بالمعنى الضيق قد يجـــوز لنا أن نقول ــ بل قيل أحيانا بالفعل ــ ان هذه الدراسات والابحاث لما كانت قد ســـلخت عدة قرون فى العمل المتواصل فقد تسنى لها أن تحل معظم مهامها الى أقصى حدود الامكان، ولذلك لم يبق أمامها من العمل المثمر شىء كثير ٠ واما فيما يتعلق بالاهتمام

باعمال المؤلفين الكلاسيكيين انفسهم ففى وسعنا أن نؤكد ان ما تعلمناه منهم أمسى جزءا لا يتجزأ من تفكيرنا الخاص ، بحيث لم تعد بنا حاجة للعودة اليهم المرة تلو المرة لنجدد فهمنا اياهم .

ولئن صح هذا ليكون علينـــا ـ فيما يلوح لى ـ أن نروض أنفســـنا على أن الدراسات الكلاسيكية ـ فى المستقبل القريب على الأقل ـ وبمعناها الضيق ، لن يكون لها الا دور صغير جدا ، بل لعله دور ثانوى ولو بالقياس الى المصريات والآشوريات ، لأن المصريات والآشوريات فى مرحلة أقل تقدما وتوسعا وتعمقا من الكلاسيكيات، ولذا فهناك الكثير مما يمكن الكشف عنه والتوسع فيه فى تلك الميادين ، وهو أكثر بكثير مما ينتظر فى صدد الكلاسيكيات . والواقع انه توجد دلائل غير قليلة على ان الكثيرين من علماء الكلاسيكيات ـ بالرغم من المناشدات الرسمية التى توجه الى الجمهور عامة والى الأكاديميات العلمية للابقاء على الدراسات الكلاسيكية ـ قد فهموا (وان كان ذلك الى حد كبير بطريقة لا شعورية) موقفهم على هــذا النحو . وكانت أول اشارة واعية الى هذا التقويم اللاشعورى للموقف هى ما جاء منذ قرن من الزمان بالضبط على لسان فردريك نيتشه بعنوان « نحن فقهاء اللغة » حيث يقول أن عددا كبيرا من فقهاء اللغات الكلاسيكية ليسوا مهتمين كثيرا بأعمال المؤلفين الكلاسيكيين فى حد ذاتها ، بل ينظرون اليها بالأكثر على انها وسيلة لتنمية انتــاجهم الخـاص . مشغولين بالتخمينات حول النصوص ، وباختراع شـتى صنوف النظريات حول الطريقة التى كتبت بها تلك النصوص ، أو بايجاد تأويلات جديدة تتصف بالطرافة . والواقع أن اتجاها من هذا النوع قد تبدى بوسائل شتى قبل نيتشـه بوقت غير قصير ، تبدى ذلك فى أن الـ ١٥٠ سنة الأخيرة شـهدت ـ مثـلا ـ نشر اكثر من عشرين نظرية مختلفة حول التكوين الانشائى لـ « هيلينيكا » زينوفون ، وكل نظرية منها تناقض الأخرى ، وأحدث نظرية منها لا تعدو أن تكون أقل وجاهة من اقدمها. وعند تقويم مثل هذا الانتاج فى الدراسات الكلاســيكية يتضح هــذا الاتجـاه فيما تنطوى عليه هذه الدراسات من تزيد فى تقدير الطرافة ، بحيث اذا اشار المرء الى فرضية معينة واضحة البطلان قيل له : « ولكن الا ترى كم هى طريفة ؟ ! انهـا اطرف ما كتب عن هذا المؤلف منذ عشرات السنين » . وهناك ايضا دليل آخر على هذا الاتجاه ، وهو الحماسة التى ينكب بها عدد كبير من علماء فقه اللغة فورا على أى عمل مجهول يتم اكتشافه لمؤلف قديم ، فما تكاد تمضى على ذلك عشر سنين حتى تكون قد صدرت من هذا العمل المكتشف حديثا طبعات أكثر مما صدر من الطبعات لكتب كثيرة قديمة ليست أقل أهمية منه على امتداد الزمن منذ عهد النهضة حتى وقتنا الراهن .

ولـكن ما كان الى وقت قريب جدا ـ فيما عدا اسـتثناءات نادرة ـ اتجـاها وتقويما لا شعوريين لوضع الدراسات الكلاسيكية فى الأزمنة الحديثة ، لم يصبح أمرا معترفا به صراحة وبوضوح حاسم الا فى زمن متأخر جدا ، فقد أعلن أسـتاذ شاب للكلاسيكيات فى جامعة كونستانز فى اجتماع عقدته جمعية مومسن العلمية انه

ما دام غير مستطاع ان تأتى بعد بشىء جديد عن مؤلفى الطبقة الاولى الاقدمين فعلى الكلاسيكيات أن تتجه الآن الى مؤلفى الطبقتين الثانية والثالثة منهم ، بل عليها كذلك أن تمتد الى دراسة مؤلفى الاغريقية واللاتينية فى العصور الوسطى ، بل الى اللغة اليونانية الحديثة وأدبها ، والى لاتينية الفاتيكان المستحدثة ، ذلك أن هذه الميادين تختلف عن الدراسات اللغوية والادبية الكلاسيكية — كما قال — من حيث أنها لم تزل متسعة للكثير من العمل المثمر . وانه ليبدو لى بدهيا اننا لو قبلنا هذا الحل مع مقدماته المنطقية لما عادت الدراسات الكلاسيكية وفقه اللغة الكلاسيكى كلاسيكيين ، ولخسرت الكلاسيكيات خسرانا مبينا دعواها منذ عصر النهضة انها أهم من أى دراسات أخرى فى اللغة والأدب .

ولكن هل لهذا التقدير لأهمية الكلاسيكيات ما يبرره فى زماننا ؟

فى بداية مناقشتى أشرت الى سببين مختلفين للانحدار الظاهر فى الدراسات الكلاسيكية فى زماننا . والسبب الاول أن الجانب الاكبر من المهام التى وضع علماء الانسانيات ثم فقهاء اللغة الكلاسيكيون نصب أعينهم أن يحلوها قد فرغ منه الآن، بحيث أن ما بقى رهن الانجاز ليس كثيرا جدا . وهذا صحيح بالطبع الى حد ما . وان كانت لا توجد فى العالم مهمة يتم انجازها بصورة كاملة اطلاقا . فهناك حدود طبيعية لاحياء النصوص القديمة ، ومع انه لم يزل هناك تقدم يحرز فى أماكن متفرقة فان التقدم الحقيقى فى نصوص كبار المؤلفين القدامى فى السنين الأخيرة يسير جدا بالقياس الى ما أمكن عمله فى هذا الصدد فى عصر النهضة . أو فى القرن التاسع عشر ، أو ما لم يزل ممكنا الآن عندما يكتشف نص جديد من مخطوطات البردى . فلا عجب أن المتخصصين فى نقد النصوص تلتهب عند سنوح مثل هذه الفرصة حماستهم . ان مسائل صحة نسبة النصوص قد حلت، نهائيا الى حد كبير ، وان كانت بعض الحلول المقترحة لم تزل موضع نزاع عنيف . وقد تم اعداد ونشر التعليقات المفصلة تفصيلا شديدا على معظم الأعمال الهامة فى الأدب القديم ، أو لم تزل رهن الاعداد . ولكن بالقياس الى ميدان نقد النصوص نجد هذا المجال خادمة لم يزل بعيدا عن استنفاد اغراضه . فثمة قدر كبير من العمل لم يزل قيد الانجاز فى القطاعات المتباينة من التاريخ القديم ، لا فى التاريخ السياسى فحسب ، أو ليس فيه اساسا ، بل فى التاريخ الاقتصادى ، وتاريخ الاديان ، وتاريخ العلم ، وتاريخ الفن ، وتاريخ الأنظمة والمؤسسات . وحصيلة الدراسات التاريخية يمكن أن يعاد استخدامها لكتابة تعليقات أفضل .

ومسألة هل ما يمكن تعلمه من الأعمال الكبرى عن العصور الكلاسيكية القديمة قد أضحى جزءا لا يتجزأ من تفكيرنا حتى انه لا حاجة بنا للعودة اليها لتجديد فهمنا اياها ، هذه المسألة اهم بكثير من مسألة ما تبقى من المهام فى مجال الدراسات الكلاسيكية التقليدية . والجواب فى هذه المسألة انما هو بالنفى القاطع البات ، فالعكس تماما هو الصحيح . وما من فترة من الزمن منذ العصور الوسطى المتأخرة

'حوج من زماننا هذا الى حكمة العصور الكلاسيكية القـديمة ، لتقيم التوازن أمام اخطائه وضلالاته .

وثمة دلائل كثيرة بادية للعيان على أن الأمر هكذا ، بل اكثر من هذا ، على أن هذه الحقيقة اخذت تتجلى لكثيرين جدا من أبرز رجالات زماننا فى شتى الميادين . اجل ان الكثيرين ممن يعدون انفسهم تقدميين بصـورة خاصـة يعلنون أن دراسـة العصور القديمة ضرب من السلوك الهروبى من حقائق زماننا . وقد أعرب أستاذى فى الفيزياء بجامعة ميونخ اخيرا عن رأيه وهـو أن النجـاح فى العلوم الطبيعيـة وفى تطبيقها العملى فى الصناعة دليل على أن الله يريد منا أن نركز كل جهودنا فى هـذا الميدان ، بحيث بات ضربا من عدم التقوى أن يضيع المرء وقته فى دراسات تاريخية خالصة . ولكن « فيرنر هايزنبرج » فى الفصل الأخير من كتابه « فيزياء وفلسفة » يلاحظ ان احدث النظريات الفيزيائية ترتد الى اقدم طرق التفكير . وفى ذلك الفصل وفى الفصل السابق عليه من كتابه ذاك يتناول مشكلات تكوين المفهومات العلمية . وتاريخ الفكر الاغريقى القديم يسهم بقسط وافر جدا فى فهم مشكلات هذا التكوين . وقد القى اخيرا محاضرة فى أكاديمية ميونخ للفنون الجميلة عن دور « الجميل » فى العلوم الطبيعية . وقد بين فى هذه المحاضرة الأهمية الباقية الأثر فى العلم لمبدأ كان له تأثير كبير على نمو العلم القديم وخاصة فى مجال الفلك ، حيث أفضى هذا المبدأ الى اكتشاف ذلك النظام الذى مركزه الشمس فى وقت مبكر تبكيرا يدعو للدهشة . بيد أن هذا الكشف نفسه أضحى فيما بعد — عن طريق التطبيق الضيق — عقبة تعوق المزيد من التقدم ، وهذا هو السبب فى رفضه بعد ذلك باعتباره « مبتذلا » وسخرت منه الوضعية العلمية الحديثة . وهـذا انما يدل على أن هرقليطس كان محقا عندما لاحظ أن الجمال والتناسـق الخفيين أقوى من الجمـال والتناسـق البادبين للعيان . وقد أبرز « د.ف. فايز ساكر » فى كتابه « أهميـة الدراسـة العلمية » المخاطر الناجمة عما سماه علمنة المبادىء اليهودية المسيحية وما يترتب على ذلك من اهمال نفاذ البصيرة الاغريقية القديمة .

ويمكن أن تقال ملاحظات شبيهة بهذا فى ميدان العلومالاجتماعية والسياسية . فمنذ أكثر من عقدين من السنين (٢٠ سنة) حاول « ثيودور فيفيج » — فى كتاب صغير استطاع رغم صغر حجمه أن يثير على الفور انتباه علماء السياسة والاجتماع والمشرعين والفلاسفة على السواء — أن يبين أن نمو هذه المجالات المتباينة من المعرفة قد عانى فى الأزمنة الأخيرة ، لأن المناهج الجدلية التى ورد تحليلها ومناقشتها فى طوبيقا ارسطو ، والتى قامت بدور كبير حتى النصف الثانى من القرن الثامن عشر، قد اهملت اهمالا يكاد يكون تاما منذ القرن التاسع عشر . ومنذ ذلك الحين نشرت كتب ومقالات عديدة بأقلام مؤلفين متباينين أشد التباين فى أمور شـتى تنصب على هذا الموضوع . وقد شكا — وبحق — مؤلف مقالة من أفضل هـذه المقالات من انه عجز عن أن يكتشف فى كل ما كتب عن فقه اللغة الكلاسيكى أى شىء يستنير به فيما يتعلق بمكان طوبيقا أرسطو بين مجموع فلسـفته . ومع أنه بعـد نشر مقالته قام

رايلي ، منطقي اكسفورد ، بنشر رسالة غريبة فى مسائل تدور حول هل قام ارسطو بتدريس الجدل فى أكاديمية "فلاطون ، وكيف كان يدرسه ، ومع أن ندوة للارسطيين عقدت حول الطوبيقا ، ونشرت اعمال الندوة بعد ذلك بسنة ، فانه لم يصدر بعد اى كتاب عن العلاقة بين طوبيقا أرسطو وغائيته وفلسفته الخلقية والسياسية . مع أن بدون فهم عميق لهذه العلاقات سنظل مفتقرين الى الأساس الذى يتيح تطبيق الطوبيقا على علم الاجتماع ، وعلم السياسة ، وعلم القانون ، والفلسفة عموما .

كذلك فان « هانز ج . مورجنتاو » ، بالاشتراك مع « راينولدنيبور » أول من انشأ ما يسمى الواقعية الجديدة فى علم السياسة بالولايات المتحدة بكتابه « الانسان العلمى مقابل سياسة القوة » ، حاول أن يفضح أغلوطة الاعتقاد بأن مناهج العلم الطبيعى يمكن أن تطبق على العلم السياسى . وواضح انه ليس وثيق الدراية بطوبيقا ارسطو وجدله . ولا بمحاولات « فيفيج » واتباعه الالمان والطليان ، دراية تجعل هذه الأشياء نافعة لعلم السياسة الجديد . وعلى أساس اعمال أرسطو فى الأخلاق والسياسة يثنى « مورجنتاو » على بصيرة ارسطو النافذة الفذة أعظم الثناء . بيد أن ما يطربه فى أرسطو — وهو بصيرته النافذة فى نقائص الانسان التى لا علاج لها . وفى نتائج ذلك بالنسبة للفلسفة الاجتماعية والسياسية — انما هو نصف نظرية أرسطو الخلقية والسياسة فحسب . ولعله الجزء الأهم بالنسبة لنا كى يقيم التوازن مع اشد أخطائنا فى التصور عمقا . ولكن اذا كانت فلسفة سياسية كاملة قد اقيمت على ذلك النصف من فلسفة أرسطو . مهملة شأن النصف الآخر ، فذلك خليق أن لا يكون أقل خطرا من الاغلوطة العصرية التى يناهضها مورجنتاو . وهى بحاجة الى تكملتها بفلسفة أرسطو الغائية التى ترد أى اشارة اليها فى عمل مورجنتاو .

ان الغائية — بالطبع — هى النظرية الأرسطية التى لقيت أعنف الهجوم من لدن العلميين والفلاسفة على السواء فى القرنين الأخيرين . وكل انسان تقريبا قد ارهبته هذه الهجمات حتى لم يعد أحد يجرؤ على أن ينبس ببنت شفة دفاعا عنها . وهذا هربرت ماركيوز — نبى زماننا الكبير — يقول فى كتابه الشهير « الانسان ذو البعد الواحد » أن محاولته أن يتجاوز حدود المنهج العلمى الحديث تبدو كأنها تتضمن العودة الى التفكير الغائى . ولكنه لا يلبث أن يتراجع عن هذه الخطوة الجريئة التى لم يسمع لها بمثيل ، ويؤكد لقارئه الذى تملكه الفزع انه بعيد كل البعد عن مثل هذه الميول « المعوقة بغموضها للتقدم » . ويبدو لى مع هذا ان الهجمات الحديثة على الغائية فى صورتها الأرسطية انما هى نتيجة سوء فهم غليظ يكاد يكون تراجيكوميديا . فالعداء العصرى للغائية مبنى أولا على الاعتقاد القائل بأن العلية والغائية متضادتان فيما بينهما ، ذلك أن العلية تدفع من الخلف ، فى حين أن الغائية تجذب من الأمام ، بحيث ان وجدتا كلتاهما معا لكان بينهما تعارض مستمر فى الأفعال . وهذا العداء قائم ثانيا على الاعتقاد الذى كان فرانسيس بيكون أول من عبر عنه ، ثم أعاد تأكيده بكل قوة جون ستيوارت ميل ، ومؤداة ان مبدأ

العلية المزعوم ـ اى الاقتناع بأن كل شيء يحدث لابد أن تكون له علته التى يمكن التحقق منها ـ مبدأ مستمد من التجربة . وهذا العداء قائم ثالثا على الاعتقاد بأن الغائية بناء شاده العقل البشرى ، وليس له أى أساس فى التجربة على الاطلاق . ومع ان ارسطو نقول ان الغاية احدى « الآيتياى » (وهو ما يطلقه ايضا على الصورة والمادة) فانه لا يوجد فى فلسفته مثل هذا الاشكال بين العلل الدافعة من خلف والعلل الجاذبة من أمام . وحتى محركه الأول الذى يحرك العالم من حيث أن المعشوق يحرك عاشقه . فهو من حيث انه يحرك أو يسبب اى شيء انما هو بالطبع علة ليس فيها اى مفارقة او اشكال بين الجذب والدفع أكثر مما يوجد من المفارقة أو الاشكال فى رغبة العاشق التى تحركه للذهاب كى يلقى معشوقه . وكل هذا التضاد المزعوم انما هو بناء كله لغو خلو من المعنى . وليس من الضرورى بأى حال ان يؤمن المرء بمحرك أرسطو الاول كى يتبين معنى غائيته وأهميتها .

نعم ان ايمان فرانسيس بيكون وجون ستيوارت ميل بالأصل التجريبى الحسى لمبدأ العلية مقبول فى زماننا على نطاق واسع . الا أن طائفة من أبرز فلاسفة القرن السابع عشر لا يشاركونهما هذا الايمان . فهذا دافيد هيوم ، كما يعلم الجميع ، قد حاول أن يبين ـ على العكس ـ أن العلية برمتها وهم : فكل ما يمكننا أن نلاحظه . أى ما هو يقينى تجريبيا ، أن بعض الأحداث تتعاقب بشيء من الاطراد . وكنط ـ من جهة أخرى ـ حاول ان يبين أن العلية ليست تجريبية حسية . وانما هى مقولة قبلية تجربتنا الحسية مشروطة بها ، وبها تصاغ . والعالم السيكولوجى « فوندت » فى كتابه « سيكولوجية الشعوب » حاول أن يبين أن « الانسان البدائى » ـ على العكس ـ ليس لديه مفهوم للعلية اطلاقا . وللتدليل على هذا أورد واقعة مفادها ان البولينيزيين يعتقدون أن حركات المجدفين فى زورق ذات تأثير سحرى على أرواح الماء ، فتجبرها على جذب الزورق . وانه لدليل غريب حقا ؛ ولئن برهن على شيء فانما يبرهن على أن البولينيزيين ـ فيما يبدو لى ـ لديهم احساس قوى بالعلية ؛ ما داموا قد اخترعوا علية حيث عجزوا عن العثور على العلة الحقيقية . ولكن ذلك يدل ـ من جهة أخرى ـ على أن احساسهم أو مفهومهم عن العلية لم يستمدوه من التجربة الحسية ؛ فواضح أنه لم تكن لديهم تجربة بالعلة الحقيقية ، ومع هذا آمنوا بالعلية . وهذا يبدو مؤيدا لنظرية كنط .
ولكن الوقائع من الممكن ايضا أن تفسر بطريقة مختلفة بعض الشيء ، فالانسان يجرب العلية حيث يستطيع ان يتناول الأشياء مباشرة بيديه ويجعلها تسير وفق ارادته . أما حيثما يرغب فى معالجة الأشياء باليد ، أو تشكيلها ، أو جعلها تحدث وفق ارادته من غير أن يتمكن من فعل ذلك مباشرة بقوة عضلاته ، فعليه أن يكتشف العلل التى تحدث الأثر المطلوب . ومن ثم كان البحث الدائب عن العلل ، والاقتناع الكامن بأن كل شيء يجب أن تكون له علة يمكن العثور عليها آخر الأمر . ولم يوجد قط عصر كان أشد اصرارا على تغيير العالم والتحكم فى كل شيء مثل عصرنا ، وهو ميل أو اتجاه بدأ منذ حوالى ٣٠٠ سنة . وهو منذ ذلك الحين فى ازدياد مطرد . وهذا يفسر نفور

عصرنا هذا النفور العنيف من الغائية ، لأن الغائية كان المعتقد انها تتضمن الايمان بوجود علة خفية غامضة لا يمكن التحكم فيها . وعصرنا أيضا هو العصر الذى وحد بين التفسير والتفسير العلى « لا نستطيع أن نفسر الا ما نستطيع أن نصنع » ، وهو قول يختلف اختلافا بينا عن قول « جامباتستافيكو » : « نحن لا نفهم الا ما نفعل او ما يمكن ان نفعل » . وواضح اننا لو قبلنا التعريف الاول للتفسير فالغائية فى هذه الحالة لا تفسر شيئا على الاطلاق .

ان معنى غائية أرسطو مختلف تماما عما تقدم . فلكى نفهم هذا المعنى من الضرورى اولا ان نعود للتفطن الى ما تعنيه بالنسبة لى حقيقة واضحة لم تغمض الا بسبب اساءات التصور العصرية . ومؤدى هذه الحقيقة أن الغائية تباين مبدأ العلية الذى لا يقوم على التجربة ؛ بل هو اما – كما قال كنط – مقولة قبلية ، واما مصادرة ناتجة عن رغبة الانسان فى صنع الأشياء والتحكم فيها . من حيث ان الغائية من أشد التجارب الدامغة التى تخبرها باستمرار ، وأنها ليست الا تجربة . تجربة أن بذرة شجرة الصنوبر – مالم تدمر – تنمو لتكون شجرة صنوبر ، متى وجدت الشروط الملائمة . وأن بيضة البط تنمو فتصير بطة حتى وان حضنتها دجاجة . والعكس أيضا صحيح . وأن منى الرجل اذا وضع فى رحم المراة يغدى كائنا بشريا ، وهلم جرا . وعلماء الحياة المحدثون – وان كانوا قد أخطأوا فى تأويلهم غائية أرسطو ، اوقوعهم أكثر مما ينبغى تحت تأثير مذهب العليه الحديث – قد دللوا على أن بيضة حيوانات معينة لديها الميل باصرار على أن تنمو فتصبح حيوانات من نوعها ، حتى ولو قطعت اربا . وهذه كلها تجارب بسيطة . بصرف النظر عن علل الظاهرات المشاهدة أو المجربة ، ولكن ما مغزى هذه التجارب ان لم تفسر شيئا ، ولم تتح لنا أن نوجه (أو نتحكم فى) الأشياء وفق ارادتنا أو رغبتنا على نحو ما يتيح لنا كشف العلل ؟

ومع أن البذور والمنى تنمو فتغدو صورا معينة مخصصة . فبذور أشجار الصنوبر تغدو أشجار صنوبر ، وبذور الخزامى تغدو خزامى . وبيض الدجاج يغدو دجاجا ، ومنى القطط يغدو قططا ، ومنى البشر يغدو بشرا . والأفراد الناتجة من هذا النمو تعرف بأنها أشجار صنوبر . وخزامى . ودجاج . وقطط . وبشر . الا انهم جميعا ليسو متماثلين . ولا يقتصر الأمر فقط على أنهم غير متماثلين ، بل ان بعضهم اذا نموا فى ظروف ملائمة بنوع خاص يبدو أنهم يغدون نماذج لنوعهم الخاص أكمل من غيرهم . وتقرير هذا الأمر على هذا الوجه يثير – بالطبع – أعنف اعتراض من جانب الوضعيين المحدثين ، ذلك أن التمييز بين نماذج أكمل أو أقل كمالا ، أو حتى – كما يميز أرسطو – بين نماذج أجمل واقل جمالا ، يدخل القيم الى مجال العلم ، والعلم (عندهم) ينبغى أن يكون خلوا من القيمة . ولكن هذا من اعجب علامات التحيز العصرى ، على الأقل اذا ما وحدنا بين العلم والمعرفة ذات المعنى ، واذا كان كل ما ليس علميا بالمعنى الذى يضفيه الوضعيون المتزمتون على هذا اللفظ يعد خلوا من المعنى فمن وجهة النظر البشرية يعد خلوا من المعنى (أى لغوا) ،

فيمكن ببساطة ان نجزم بأن الأطفال الذين تعاطت امهاتهم عقاقير معينة وهن حوامل ولدوا مكفوفين او صما أو بدون اذرع أو ارجل انما هم اطفال سواسية فى تمثيل الطفولة واولئك الذين ولدوا بحواسهم الخمس سليمة بغير آفة واطرافهم كلها تامة . فاذا كان ذلك كذلك (أى لم يكونوا سـواسية) فمن الأهمية والمغزى بمكان عظيم ولا شك أن نحاول اكتشاف ما هى الصورة او الصور الكاملة للنوع المعين . وما لم نعرف ما هى العلل التى تجعل البذرة او جرثومة المنى تنمو بحيث تتخذ صورة أو غاية معينة فلنحاول اكتشاف ما هى العلل التى تمنع بذرة او جرثومة منى من النمو لنغدو فى هذه الصورة الكاملة . وانه لذو مغزى وأهمية أن نكتشف هل جميع افراد نوع معين تنمو صوب الصورة الكاملة بعينها أو صوب صور متباينـة . فبالنسبة لأنواع معينة يبدو الاحتمال الأخير شديد الرجحان . وواضح انه من السخف أن نعد نمو النحلة لتكون ملكه أو زنبورا أمرا غير طبيعى ، وأن نطالب كل النحل وكل النمل والنمل الأبيض ــ اكراما لخاطر المساواة الديموقراطية ــ أن تنمو بحيث تغدو كلها نحلا شغالة ، أو نملا شغالة ، أو نملا أبيض شغالة ! .

ومن اهم ملاحظات أرسطو **التجريبية الحسية** الأساسية أن ثمة شيئا شبيها بهذا يحدث فى النوع البشرى . وانه لمن أضخم مزايا النوع البشرى وامتيازاته على غيره من الأنواع ان الأنماط المختلفة فيه ليست ثابتة ثباتا نهائيـا كمـا هـو شأن الحشرات المذكورة آنفا . بل فيه تباين وتنوع أعظم مما فيها جميعا . فبعض الناس يولدون بمواهب واستعدادات واضحة جدا لأنشطة معينة ، مثل الموسـيقى ، أو الرسم ، او النحت ، او الحرف اليـدوية ، أو الشـعر ، او التفكير المجرد ، أو التأمل ، أو التخطيط ، أو الادارة ، وهلم جرا . وهؤلاء اذا ما سـمح لهم بعمل ما هم موهوبون للقيام به اكثر من غيرهم كانوا اسعد الناس ، واسهموا فى الوقت نفسه اعظم اسهام واثمنه فى خير المجتمع البشرى الذى يعيشون فيـه . وهنـاك الناس آخرون ليسوا موهوبين فى جانب معين واحد ولنوع معين واحد من النشاط ، ولكنهم عوضوا عن ذلك بالقدرة على تكييف أنفسهم لأنشـطة شتى متباينة . ومن ثم ففى وسعهم أن يتنقلوا من نشاط الى نشـاط آخر وفق الاحتيـاجات المتغيرة للمجتمع الذى ينتمون اليه . ومن هذه الملاحظات البيولوجية والأنثروبولوجيـة يمكن استنباط ما هو خير لأى جماعة بشرية من حيث هو مؤد الى كمالها البيولوجى ، أى الى المساواة (او التكافؤ) فى الفرصة لكل واحد كى ينمى مواهبه المخصصة له ، وبذلك يسهم خير اسهام ممكن فى حياة الجماعة ، ولكنها ليست المساواة التى تعد كل واحد قابلا للمبادلة مع اى واحد آخر ، وتجبره على عمل ما ينافى طبيعته ، فانه حينئذ لن يؤديه اداء حسنا . وقد ابرز ارسطو أيضا الأسباب التى تجعل هذا المبدأ الأساسى موضع انتهاك باستمرار . فكثير من الأنشطة البشرية تحتاج لأدائها الى خبرات مادية ، أى الى ما يسمى الثروة . وهناك انشطة أخرى ــ مثل جميع ضروب التخطيط ــ تحتاج الى قسط معين من السلطان ، أو التسـلط على من ينفذون الخطط . ولكن مع أن الثروة والسلطة تعدان خيرات ــ بيد انهـا ليست خيرات حقيقية الا بمقدار ما تخدم هذه الغايات ــ فان معظم الناس يتهافتون على

الثراء والسلطة لذاتهما ، ويحاولون تكديسهما بما يجاوز خير الجماعة وخيرهم الخاص . وهذا ما يسميه أرسطو « بليونكسيا » ، وهو فى نظره أعظم علة مفردة لكل آفات المجتمع البشرى .

وتعقب هذا الأمر فى كل نتائجه وتشعباته وتنويعاته خليق أن يقتضى كتابا بالغ الطول . ولكنى أريد أن ابين هنا أيضا أن الحقائق الأساسية التى اكتشفها ارسطو يعاد الآن اكتشافها ، وان كان ذلك فى مجال اضيق - على يد واحد من أبرز علماء زماننا ، هو كونراد لورنز ، زعيم مايسمى بالعلوم السلوكية . فهو يبين ـ مناهضا بذلك العقيدة الوضعية القائلة بأن العلم خلو تمام الخلو من القيمة ـ انه من المستحيل اقامة مذهب ذى معنى للعلم السلوكى بدون ادخال القيم . ولما كان قد تربى على التقليد الداروني فانه يعرف القيمة البيولوجية بأنها قيمة بقاء . ولكنه متى وصل الى الأمور التفصيلية صار من الواضح ان المبدأ الذى عثر به على اتجاهه ليس «قيمة بقاء» ، بل انه بالعكس يعتنق وجهة نظر غائية بغير تحفظ ـ ونظرا للتحريم الحديث الذى يصم بالخزى كل تفكير ذى مصطلحات غائية نجد أنفسنا مدفوعين الى أن نصم وجهة النظر الغائية بأنها خالية من كل حياء ـ فهو فى الواقع حين يصوغ مسائله يمضى الى ابعد مما ذهب اليه ارسطو فى استخدام مصطلحات المشبهة والمجسمة . فعند دراسة سلوك الافراد من مختلف الانواع يسأل دائما هذا السؤال: اعلى هذا النحو أراد له المنشيء أن يكون ؟ وهو يقينا لايعنى هذا حرفيا . ولكن مايعنيه قريب جدا مما كان فى ذهن ارسطو عندما اكد أن الانواع المختلفة تنمو صوب صور نموذجية مخصوصة يمكن التعرف عليها وان لم يصل قط فرد منها الى كمال النموذج . ويقينا ليس «قيمة بقاء» مااستطاع به لورنز أن يعثر على اتجاهه عندما هتف فى موضع آخر : «ان الانسان الذى يستوى عنده ان يقتل كرنبة أو ذبابة أو كلبا أو ولد شمبانزى خير له أن يشنق نفسه» .

ويلتفت لورنز بعد ذلك الى النوع البشرى فينتقد بشدة النمط الوطسونى فى السلوكية الذى ظل زدحا من الزمن طويلا عقيدة مقبولة من الجميع على وجه التقريب وخاصة فى الولايات المتحدة ، وهى عقيدة بمقتضاها يولد جميع الناس متساوين فعلا . وطباعهم الشخصية واستعداداتهم تتوقف على البيئة التى ينشئون فيها وعلى التربية التى يتلقونها . ويبين لورنز أن الملاحظات القائمة على التجربة الحسية لاتقدم أى شيء على الاطلاق بدعم هذه النظرية . بل ـ على العكس ـ تكشف المواهب البارزة بصفة خاصة عن نفسها فى مجالات مخصصة فى كثير من الأحيان بصرف النظر تماما عن البيئة ، وان كان نموها الاتم يتطلب بالطبع تدريبا وتعليما معينين . وهو يهاجم ـ على أساس هذه الملاحظات التجريبية الحسية ـ مايسميه الديموقراطية الحديثة المزعومة التى تنطلق من مفهوم خاطيء للمساواة وتحاول أن تجعل الانسان شيئا من الممكن تشكيله بصورة مطلقة . وهو يبرز أن هذه الديموقراطية المزعومة ابعد ماتكون عن تدعيم الحرية ، وهى لاتؤدى الا الى تكبيل الانسان تكبيلا تاما بأغلال العبودية . «فانه لمن المفيد على السواء للمنتجين الراسماليين وللحكام الستالينيين

المهيمنين لو انه كان من الممكن — عن طريق التكييف الملائم — ان يصبوا الناس فى قوالب ليكونوا متشابهين تمام التشابه وليكونوا مستهلكين مطيعين طاعة مطلقة ، أو مواطنين شيوعيين» . وفى وسعنا أن نضيف الى هذا الكلام الاشارة الى مطامح بعض البيولوجيين المحدثين من أتباع مدرسة أخرى ، فهم يحسبون أنه فى المستقبل غير الموغل فى البعد سيكون فى مقدورهم — عن طريق التلاعب هذه المرة بعامل الوراثة — ان ينتجوا بشرا بدون أرجل يكونون أليق من البشر الأسوياء للقيام بمهام رواد الكواكب . رينزلون بالنوع البشرى الى مستوى الحشرات التى تتحدد وظائفها بالشكل الذى يتلقاه الفرد منها عند مولده . والديموقراطية المزعومة للسلوكيين الواطسونيين ومذهب التهجين الذى يعتنقه العلماء البيولوجيون سواء فى أنهما خليقان ان يحرما السلالة البشرية من اعظم المزايا التى لها على سائر الأنواع . وهى تلك المزايا الأساسية التى كان ارسطو منذ أكثر من ألفى سنة أول من لاحظها ووصفها بنفاذ بصيرة (أو زكانة) . وأعاد كشفها فى زماننا «كونراد اورنز» بدون أدنى اشارة الى ارسطو .

وهناك الكثير جدا من الحقائق والزكانات يمكن العثور عليها فى الفلسفة القديمة ، التى أعاد اكتشافها — بدون أى اشارة الى الأقدميين — «كونراد لورنز» وغيره من العلماء البارزين مثل السيكولوجى «اريك هـ . اربكسن» الذى يستخدم منهجا مختلفا جدا . ومن ذلك دور التقاليد واهميتها . فما دامت الظروف التى يعيش البشر فيها خاضعة للتغير فمن الضرورى ان نغير المؤسسات والقواعد التقليدية للسلوك عندما تكف عن ملاءمة تقاليد العصر . ولما كانت التقاليد هى الوسيلة التى يوجه بها البشر أنفسهم فى العالم الذى يعيشون فيه فتغيير التقاليد اذن تغييرا مفرطا فى سرعته وجذريته — حتى وان كان التغيير ضروريا ، وكان للأفضل ، فى ضوء الظروف المتغيرة — من شأنه ان يسبب بلبلة فى الاتجاه لدى أناس كثيرين جدا ، وبالتالى يسبب سخطا عنيفا وشقاقا أهليا . فمن الجوهرى اذن لمصلحة أى جماعة أن لا تقلب كل شيء رأسا على عقب عند كل نقطة تحول فى التاريخ ، بل تجرى التغييرات الضرورية تدريجا وبشيء من الحذر . كى نتيح لأغلبية المواطنين أن يكيفوا انفسهم بها ، وأيضا لنتيح وقتا كافيا لمعرفة هل الحلول التى تبدو رائعة للمشكلات الملحة ملائمة حقا للسلالة البشرية كما هى وللظروف المعينة السائدة .

ان ملاحظات « أريك هـ. أريكسن » المتعلقة بأهمية الشعائر والطقوس للمجتمع البشرى ، وهى الملاحظات التى اثارت اخيرا اعمق الاهتمام وخاصة فى الولايات المتحدة ، تمثل تطبيقا موسعا ومحسنا على السلالة البشرية لاكتشاف «كونراد لورنز» ففى كتاب «لورنز» الشهير «الشرير المزعوم» الذى ترجم للانجليزية بعنوان «العدوان» يبين «لورنز» أى دور هام تقوم به الطقوس حتى فى المملكة الحيوانية ، اذ تعطى الفرد الحيوانى احساسا بالأمان عن طريق معرفة أن هناك نظاما معينا ،

وأن الأمور خليقة أن تسير وفق قواعد معينة . وقد بين أيضا أن الطقوس من هذا النوع تمنع أفراد النوع الواحد أن يقضى بعضهم على بعض .

وانه لمن الأهمية القصوى بمكان عظيم بالنسبة للصحة العقلية والانفعالية الأفراد والجماعات على السواء ، أنه ينبغى ، فى المواقف النمطية المثقلة بطبيعتها بقدر انفعالى كبير ـ ومنها الميلاد والوفاه والدفن ، والزواج ، والعلاقة بين الجنسين. وكذلك العلاقات بين الوالدين والأبناء ، وبين الشيوخ والشباب ـ أن توجد قواعد وشعائر معينة محددة سلفا ، ليعرف الناس كيف يتصرفون وماذا يصنعون . وهذه التنظيمات والشعائر يمكن أن تكون مختلفة جدا لدى القبائل والجماعات من غير أن يؤثر هذا الاختلاف فى الاحساس بالأمان لدى الفرد تأثيرا كبيرا جدا . ولكن من المهم جدا ان تكون هناك هذه الشعائر والتنظيمات وانه ينبغى أحاطتها بقدسية معينة . وفى الوقت نفسه تمنح هذه الشعائر الفرد شعور بالانتماء الى كيان أكبر ، شعورا ربما اطلق عليه أخيرا لفظ «هوية» . وحيثما تتقارب القبائل والسلالات ذات الشعائر والتنظيمات المختلفة قد تقع مصادمات عنيفة ، كما كان الحال بين يهود العهد القديم وقاهريهم من البابليين ثم الرومان . وقد تكون النتائج فاجعة ، كما حدث أحيانا كثيرة عندما فرضت الشعائر والتنظيمات المسيحية على القبائل الافريقية ذات التقاليد المباينة لها تمام المباينة . ولكن عناصر من الشعائر والديانة الأقدم قد تدخل ايضا فى الاطار العام الجديد وتمتزج به لتنتج كلا جديدا ، كما كان الحال الى حد كبير بالنسبة لاعتناق الأمريكيين السود الديانة المسيحية . ومثل هذا الامتزاج قد ينتج فى النهاية توازنا معينا بين التقاليد المتباينة ، فيبرز «كل» أكثر شمولا ، كما حدث الى حد ما بالنسبة للامم الغربية ، وايضا بالنسبة للولايات المتحدة وكندا ، وان ظل دائما قدر كبير من التنوع داخل الاطار العام الجديد .

ولكن حيثما اكتشف تباين أو تنوع هائل لشعائر وقواعد «مقدسة» مختلفة . بل متضاربة . بين قبائل وأمم شتى ، فانه ينبرى دائما رجال يؤكدون أن الحقيقة الواقعة تدل على ان كل الشعائر والتنظيمات المعتقد لدى القبائل والامم المختلفة أنها مقدسة انما هى فى الواقع تحكمية وغير عقلية ، ومن ثم ينبغى القضاء عليها كى تحل محلها قواعد عقلية تماما للسلوك ، وبناء عقلى تماما المجتمع البشرى . وقد قام بهذا الدور كثيرون ممن سموا السوفسطائيين فى القرن الخامس قبل الميلاد ببلاد الاغريق . وهذا أيضا هو شأن ذلك الطراز من المتمردين الحاليين الذين يؤكدون أن كل مايسمونه النظام الراهن يجب تقويضه ، وبأى وسيلة عنيفة ان اقتضى الأمر ذلك ، كى يحل محله مجتمع عقلى تماما . بيد أن « أريكسن » برهن بطريقة رائعة على أن الشبان والشابات الذين يحاولون القضاء على القواعد والشعائر التقليدية عاجزون عن الحياة لحظة واحدة فى الفراغ ، فهم يتجمعون معا فى مجموعات يخلقون فيها شعائر وطقوسا جديدة ، مقترنة بضروب خاصة من الزى يعرف بها بعضهم بعضا ، وفى اطارها يجدون « هويتهم » . ومن يتفق معهم فى هذه الشعائر والقواعد ويعيش طبقا لها يقبلونه فى القبيلة . أما الآخرون جميعا فيعدونهم منتمين الى عالم

معاد لهم ، ويشمل هذا العالم كل من اعتنقوا قواعد وشعائر اخرى بدت لهم صائبة وعقلية ، وتشمل أيضا كل من يظلون على ولائهم للتقاليد القديمة . ويبدو بدهيا ان هذا الاتجاه الجديد ــ اذا قورن بمجتمع ينجم اساسه الطقسي او الشعائري من اندماج تقاليد شتى ، وبالتالي يتيح قسطا كبيرا من التنوع والتغيير والتكيف المستمر بتقاليد جديدة ، ولكنه في الوقت نفسه يقدم أساسا جوهريا لقواعد سلوك تسمح للناس بأن يتبينوا طريقهم في الحياة ــ انما هو ارتداد الى الظروف الاجتماعية لدى المجتمع البدائي حيث يعد كل فرد ممن لاينتمون الى القبيلة كأنه «عينة» من نوع آخر للمرء منهم ان يفعل بها ماشاء له هواه . ونجد هذا المبدأ الخاص بأقدم النظم القبلية واكثرها بدائية قد صار مطبقا تطبيقا متزايدا في زماننا . عندما تعد أي جماعة او قبيلة ناقمة على مؤسسة معينة ان من حقها القبض على فرد ليس بريئا تمام البراءة فحسب ، بل لا علاقة له اطلاقا بالمؤسسة المقصودة . فيشوهونه ويقتلونه . وإنه لمن العجيب أن كثيرين من العقلاء والمهذبين لايرون هذا الارتداد الى الهمجية البدائية على حقيقته .

وما أبرزه «أريك .هـ. اريكسن» في مناقشته للعمليات الطقسية وتحويل القواعد الى طقوس لاحظه ايضا بوضوح من وجوهه المتباينة المؤرخون والشعراء والفلاسفة القدامى . وقد قال هيرودوت ان الانسان لايستطيع ان يصنع ماهو اسوأ من أن ينتهك عمدا الشعائر والديانات الخاصة بالأمم الأخرى ، حتى وان كانت هذه الشعائر والديانات مضادة تماما للشعائر والمعتقدات المقدسة لدى أمته هو . وقد بين سوفوكليس في مسرحيته «انتيجونى» ان انتيجونى كانت على حق في محاولة دفن جثة اخيها رغم أوامر ملكها وعمها ، مع انها لو كانت فارسية لكانت خليقة أن تفعل انعكس تماما . وقال سقراط ان الشعائر والمعتقدات الدينية ينبغى ان لاتنتقد أو تنبذ الا حينما تتعارض مع قواعد العدالة والسلوك البشرى الأساسية ، وقد جعل القاعدة المطلقة التي تعلو على كل شيء هي أن لا تسيء البتة الى انسان حتى وان سلفت منه اليك اساءة .

ومن اليسير أن نمضي في ايراد أمثلة أخرى كثيرة للتدليل على أن أبرز علماء عصرنا في شتى المجالات قد اكتشف الواحد منهم في اثر الآخر كشوفا جديدة في الظاهر ، وهي في جوهرها ليست سوى اعادات اكتشاف الحقائق وزكانات توصل اليها الاغريق القدامى . وقد جاءت هذه الاكتشافات في عصرنا فرادى وبدون ترابط فيما بينها . وتمت اعادة الكشف عن جدوى الطوبيقا بدون اشارة الى عقيدة الواقعية السياسية الجديدة ، والعكس بالعكس ، مع أن هناك علاقات باطنة واضحة بينهما. ولم يربط بين أي منهما وبين علم السلوك لدى «كونراد لورنز» . على أن عودة غائية ارسطو للظهور في تفكير «لورنز» ذات مغزى اكبر لأنها نشأت في رحاب الداروينية ، ولم تزل تناصرها نظريا ، وان كانت ملاحظات لورنز ودراساته التجريبية الحسية قد ذهبت به بوضوح الى مدى ابعد من الداروينية . واكتشاف « أريك .هـ. اريكسن» لما للشعائر والعمليات الطقسية من اهمية قصوى في المجتمع البشرى

مرتبط ارتباطا وثيقا بالكشوف التى توصل اليها «كونراد لورنز» بالنسبة للمملكة الحيوانية . وهذه الكشوف بدورها قد تمت فى ارتباط وثيق بتحليل البناء السلوكى لدى أنواع شتى من الحيوانات ، وهو تحليل شبيه شبها مذهلا بتحليلات قام بهـا ارسطو على أساس من غائيته . ولكن ليست هنـاك عـلاقة مباشرة بين اكتشاف «اريكسن» والغائية الأرسطية . وهكذا تمت كل هذه الكشوف الهـامة الجـديدة مستقلة ومعزولة بعضها عن بعض . أما فى الزمن القـديم فكانت كلها ــ بالعكس ــ متكاملة فى «كل» واحد كبير .

وبطبيعة الحال حظيت الاكتشافات الحديثة السالفة الذكر فى احيـان كثيرة ــ والفضل فى ذلك لأسلوب التخصص الحديث ــ بتوسع مع عناية أكبر بالتفصيلات، وبمزيد من الدقة فى الملاحظة ، وبتدقيق أعظم فى التحليل النظرى يـربى على مافى نظائرها فى الزمن القديم . فمن هذه الوجهة يمكن ان يقال عن النظريات الحديثة ــ فى احيان كثيرة ــ انها أكثر تقدما ، وان لم يكن هذا هو الحال فيها جميعها . ولكن ماينقصنا ومانحتاج اليه بالاكثر فى عصرنا المشوش الفوضوى انمـا هو فهم شـامل متكامل للحياة البشرية ومشكلاتها ، فهم يجسد اثمن مكتشفات زماننا بأسرها ويقيم بينها الروابط .

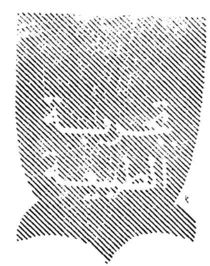
والدراسات الكلاسيكية فى مقدورها ان تقوم بخدمة جليلة فى انشاء مثل هـذا التكامل • أجل أن علينا كى نحقق ذلك أن نتخلى عن الرأى الذى لم يزل واسـع الانتشار بأن الدراسة المتكاملة للمجالات المترامية يتحتم بالضرورة أن تكون سطحية، وأن التركيز وحده على مشكلات صغيرة جدا هو الدراسة الجديرة بالعـالم ، أو «العلمية» حقا . وقد حاولت أن ابين فى مناسبة أخرى * واوردت على ذلك امثلة كثيرة ، ان التخصص المفرط الضيق بعيد كل البعد عن اثمار ادق النتائج ، وكثيرا مايتمخض عن أخطاء فاحشة . وعلينا ايضا أن نتخلى عن الاتجاه الحديث الواسـع الانتشار ، وهو الميل الى تقدير «الطرافة» تقديرا يرفعها فوق الصواب أو الحق . أن الأفكار الطريفة فى رأيى لا تساوى الطائفة منها دانقا ، ما لم تكن صائبة • وفضلا عن هذا فنحن فى زماننا ــ كما يبدو لى ــ نشكو التخمة من الأفكار الجديدة ، ونشكو قحطا فى الحكمة والزكانة الحقة • فخير لنـا أن نركز اهتمامنا على اعادة اكتشاف الزكانة القديمة واعادة اثباتها ، وذلك خليق أن يكون ضربا من الطرافة افضل ،مادام تطبيق تلك الزكانات على الظروف المتغيرة التى لاتحصى انواعها يتيح لنا مجالا واسعا للتفكير الجديد .

ولئن كنت قد ألححت فى الكلام على الخـدمة الجلى التى فى مقدور الدراسات الكلاسيكية ــ فى رأيى ــ أن تؤديها لزماننا باقامة التكامل بين مختلف الزكانات فانى لاأريد أن أقول ان دراسات أكثر تخصصا ليس فى مقدورها ايضا أن تقدم خـدمة عظيمة للغاية . فثمة مجال كبير جدا يستطيع المرء فى داخل نطاقه أن يركز اهتمامه على موضوعات خاصة ، وهو مجال دراسة تاريخ المصطلحات والمفهومات . ولابراز جدوى مثل هذه الدراسات فى المجال السياسى يكفى أن يشير المرء الى الفوضى التامة

السائدة فى زماننا عند استخدام لفظ «ديموقراطية» ، فهى كلمة مثقلة بالانفعالات، ويتداولها الناس كافة ، ولكنها تستخدم بمعان مختلفة أشد الاختلاف ، بل متناقضة أشد مايكون التناقض . وفى الزمن القديم كان معناها حكم الأغلبية غير المقيد . وبهذا المعنى لم يكن منظورا اليها نظرة احترام كبير من جانب المفكرين السياسيين الجادين، وكان الرأى السائد أنه يكاد يكون انحلالها فى النهاية أمرا محتوما ، كى تحل الدكتاتورية محلها . وفى الولايات المتحدة ظلت هذه الكلمة مستخدمة زمنا طويلا . بل لم تزل مستخدمة على نطاق واسع ، للدلالة على ماكان يسمى فى بلاد الاغريق القديمة مزيجا من الدستور ومن نظام للضوابط والتوازنات المقصود به أن يضمن مساواة الجميع فى الحقوق ، وعلى الاخص حماية الأقليات والأفراد ضد قرارات الأغلبية التحكمية . وفى البلاد المسماة بالاشتراكية معناها حكم أقلية صغيرة حكما شبه مطلق خاليا من الضوابط . فهذه الأقلية الصغيرة تزعم ــ وأحيانا تعتقد ــ أنها تعرف مايصلح للشعب أفضل مما يعرفه الشعب نفسه . وفى نظر بعض المتمردين الشبان فى زماننا تعنى الديموقراطية الفوضى التامة ، بحيث يفعل كل امرىء مايحلو له . وبالنسبة لبعضهم الآخر تعنى أن المرء يستطيع عمل مايبدو لم صوابا بدون حاجة الى التفكير الجاد اطلاقا فى تلك المسألة العويصة ، وهى مسألة ماهو الصواب وكان الرأى السائد أنه يكاد يكون انحلالها فى النهاية أمرا محتوما ، كى تحل محل وماهو الخطأ فى موقف معين .

وهناك الفاظ اخرى اصطلاحية كثيرة جدا سياسية وفلسفية تسبب بلبلة عظيمة فى التفكير الحديث لأنها تستخدم بمعان مختلفة من غير ان يفطن مستخدموها الى هذه الحقيقة ، ولكن توضيحها ممكن بالعودة الى أصلها فى الزمن القديم .

وبهذا أكون قد أومأت الى جانب صغير جدا من الامكانات التى لاتحصى لجعل دراسة العصور القديمة الكلاسيكية نافعة لنا نفعا عظيما جدا ومباشرا . ولكى نفيد من هذه الامكانات ينبغى أن نسأل ما الذى يمكن أن نتعلمه من قدامى الاغريق والرومان ، بدلا من أن نعدهم مجرد موضوعات للفضول التاريخى .



مقارنة بين نضال أوائل العصور الوسيطة والعصر الحديث ... مع الطبيعـة



المقـال فى كلمـات :

لا شك ان هناك صراعا بين الانسان والطبيعة منذ ظهور الانسـان على وجه البسيطة ، وسوف يستمر هذا الصراع حتى يرث الله الارض ومن عليها . لقد ظل الانسان والطبيعة كلاهما من قديم الزمان فى شد وجذب ، يكافحها وتكافحه ، يتغلب عليها حينا فيعبد ارضها ويستثمر نباتها ويستخرج معادنها ويمخر عباب بحارها وانهارها وبحـيراتها ، وتتغلب عليه احيانا صابة عليه جام غضبها بعواصفها وزلازلها وبراكينها ووحوشها الكاسرة واوبئتها . ومن الغريب كذلك ان طبيعة الانسان هى ايضا فى حرب ضـده تقـود جماعاته الى الصراعات والحروب والعداوة والبغضـاء .

ولكن ما الذى يثير هـذا الصراع ؟ هل هنـاك عداء بين الانسـان والطبيعة ؟ ان قصة سفر التـكوين ، كما يقـول الكاتب ، تؤكد ذلك . وسـواء كانت الطبيعة الخـارجية من بحار هائجـة ، وجبـال وعرة ، ومستنقعات ، وادغال ، أو كانت الطبيعة الفريزية داخل نفوسنا ، فانه

بقلم : إلزى ن . بولبوف

الأستاذ المساعد للتاريخ بجامعة تكساس فى أوستن منذ ١٩٦٩ . ولد عام ١٩٣٢ فى لاهاى . تخصص فى التاريخ والفلسفة فى جامعة جرونتجن . له مؤلفات ومقالات فلسفية عديدة .

ترجمة : الدكتور أحمد عبد الرحيم أبو زيد

مدرس الأدب اللاتينى واليونانى بكلية الآداب بجامعة القاهرة. دكتوراه فى الأدب اللاتينى من جامعة ادنبره . له مؤلفات عديدة منها : كتاب تاريخ الأدب الرومانى ، دراسات فى التراجيديا اليونانية ، مختارات من أشعار الشاعر اللاتينى هورس ، كتاب المدخل الى اللغة اللاتينية .

يجب أن تقهر . واننا لنحس أن نجم الحضارة لا يبزغ الا حين تقهر الطبيعة وتصبح فى خدمة أهدافنا . ولكن متى ظهر الشعور العدائى نحو الطبيعة ، أفى العصور الوسطى أم فى العصور الحديثة ؟ كانت فكرة العصور الوسطى تقوم على التماسك العالمى ، وكان الانسان ينظر الى الطبيعة على أساس أنها آلة لا تتغير تستخدم كمسرح خلفى محايد لنشاطات الانسان الذى كان ينظر اليه على أنه محور العالم . ومن رأى الكاتب أن هذا الشعور العدائى لم يتجل بمظهره الذى نحسه اليوم الا بظهور مذهب داروين « الاختيار الطبيعى » الذى يتلخص فى أن نضالا من أجل الحياة شرسا يحتدم باستمرار فى الطبيعة ، حربا من الجميع ضد الجميع ، والاقوى هو الذى يبقى حيا . وفى رأيه أن الحضارة لها وظيفتان : حماية الانسان ضد قسوة الطبيعة ، وتكيف علاقات الانسان المتبادلة . واهم وظيفة للحضارة هى قهر الطبيعة التى توجد داخل الانسان ، كذاته الطبيعية الاصلية غير المروضة التى تتطلب الحضارة حربا مستمرة ضدها . ويرى فرويد أن الحضارة تنمو فى عملية تطورية

هى النضال الرهيب بين غريزة الحياة وغريزة التدمير . وقد أشار فرويد الى فكرة داروين عن النضال من أجل الحياة ، اذ يستطرد قائلا ان هذا النضال هو ما تتكون منه الحياة كلها . ويرى توينبى هذا الرأى نفسه ، اذ فى اعتقاده أن الحضارة انما هى الانتصار على الطبيعة . ان آخر محاولات الانسان فى مناهضة الطبيعة فى عصرنا الحالى هى محاولة الافلات من قبضة الجاذبية التى تشده الى كوكبه والانطلاق الى عوالم أخرى . ولعل هذا مظهر واحد من مظاهر الصراع سنتلوه مظاهر أخرى .

نشهد الآن خاصية شائعة عن العلاقة بين الانسان والطبيعة . لقد وصلنا فيما يبدو الى نهاية فى استغلال مصادر الأرض ، واذا واصلنا معاملة الطبيعة باعتبارها هى المنبع الوحيد الذى يمدنا بمعين لا ينضب من احتياجاتنا فان الميزان بين الانسان والطبيعة قد يتحطم الى الأبد .

ما هى الجذور التاريخية لأزمة علم البيئة ؟ هناك فيما يبدو الكثير من الأقوال الخاصة بالموضوع ، ذلك أن الافتراض الغربى ، وخاصة الافتراض المسيحى القائل ان الانسان هو الحاكم المعين للعالم ، هو المسئول الأول عن موقفنا القاسى ازاء الطبيعة . ألم ينصح الانسان فى بيان التوراة عن الخليقة بأن يحكم الأرض ؟ ان قصة سفر التكوين تقول بوجود عداء بين الانسان والطبيعة . انها تؤكد أن الطبيعة ، سواء الطبيعة الخارجية الخاصة بالبحار الهائجة والجبال الوعرة والمستنقعات والادغال او الطبيعة الغريزية داخل نفوسنا ، يجب أن تقهر بواسطة الانسان . وان من عمل الحضارة حماية الانسان ضد عنف الطبيعة وضد الطبيعة التى لم تروض داخل نفوسنا ونفوس قرنائنا . اننا نحس أن نجم الحضارة لا يبزغ الا حيث تقهر الطبيعة وتصبح فى خدمة أهدافنا . وقد يكون من الأهمية بمكان أن نذكر فى سياق هذا الموضوع بعضا من المواقف الغربية ازاء الطبيعة .

وسوف أصور أولا فى هذا المقال الفكرة فى أوائل العصور الوسيطة عن التماسك العالمى على أساس من التاريخ الذى يشمل الانسان والعالم الطبيعى سواء بسواء وسوف اظهر بعد ذلك كيف ان عالم الانسان وعالم الطبيعة قد انفصلا فى العصر الحديث . وكان هذا التباين مصحوبا بشعور للتحول بعيدا عن الطبيعة . لقد جربت الطبيعة ككتاب مغلق او كقصر التيه . وعلى ضوء هذا فان الانسان وحده هو الذى له تاريخ ، وكان ينظر الى الطبيعة على أساس أنها آلة لا تتغير تستخدم كمسرح خلفى محايد لنشاطات الانسان . ورغم أن عالم الطبيعة المجرد لم يكن له بعد معنى أو رسالة يقدمها للانسان فان الانسان كان على الأقل محور هذا العالم . وبظهور داروين لم يعتبر الانسان من امجاد الخليقة ، ففى حربه من أجل الحياة تحتم عليه أن يناضل من أجل الحفاظ على مكانته ، وذلك مثل المخلوقات الطبيعية الأخرى . ولذلك سوف أنهى كلامى بأن العداوة بين الانسان والطبيعة ، التى تبدو واضحة لنا فى هذه الأيام ، لم تعرف الا بعد ظهور مذهب داروين . ان تصور طبيعة معادية هو من صنع حضارة القرنين التاسع عشر وأوائل القرن العشرين .

وليست العداوة ازاء الطبيعة ـ الأمر الذى نميل اليه ـ من حقائق الطبيعة . وان هذه الفكرة تسيطر ـ كما سأوضح بعد ـ على الفكر الغربى المعاصر ، ولكن حيث انها الى درجة كبيرة جزء من حضارتنا فانه من الصعب أن نفكر فيها مليا ، بل نأخذها كقضية مسلمة . انه ليدهشنى أن لم نكن نقرأ تلك الافكار اللاشعورية فى الكتاب المقدس ، ونكون على استعداد لأن لفترض اننا قد أخبرنا فى ذلك الحين بأن نجعل العدو ، الطبيعة ، تحت المراقبة .

واذا نظرنا الى الماضى فان العداوة « الطبيعية » على ما يبدو بين الانسان والعالم الطبيعى تصبح دون شك وافدا حديثا على مسرح التاريخ الغربى . ووضع الوسائل التى مارس الانسان بها الطبيعة فى الماضى موضع المقارنة مع صدامنا بالبيئة الطبيعية فان هذه المقارنة تسهم فى ادراكنا ادراكا ساميا لموقفنا من هذه الناحية . والآن وقد وضحت نتائج موقفنا الشائع يتحتم علينا أن نعيد النظر فى افتراض وجود عداوة أصلية ازاء الطبيعة . وفى محاولة ايجاد وسائل أخرى لمعاملتنا مع البيئة فاننا لا نستطيع ولا شك أن نعود الى المواقف القديمة ، لكن ادراك كيف أن العداوة بين الانسان والطبيعة أمر حديث قد يفيدنا .

١ ـ التاريخ الكونى فى أوائل العصر الوسيط

نجد فى أوائل العصور الوسيطة أن فكرة هبوط آدم وحواء من الجنة تكون كارثة عالمية بجانب كونها مأساة انسانية ، لا لأن الانسان هبط من الجنة فحسب ، ولكن كذلك لأن الطبيعة سقطت من كمالها الأصيل ، التلقائية والخصوبة . لقد فسر المسيحيون فكرتهم عن تجسيد المسيح كوعد للانبعاث الروحى للطبيعة ، وكذا الانسان . ان كلام القديس بطرس أن جميع العالم المخلوق يتأوه حتى هذه الساعة كما فى آلام الوضع يعتبر شاهدا كبيرا على مثل هذا الاعتقاد . وبالتجسيد كما يعتقد من يؤمنون به أصبح العالم جميعه على وفاق مع الاله . وقد ذكر القديس بطرس أن يوم الحساب سوف يأتى لأن اكتمال الزمان قد تم . وأثناء العصور الوسيطة ، وفى الحقيقة بعد ذلك بكثير ، كان هناك اعتقاد شائع بأنه ليس الانسان فقط بل الكون بأسره أصبح هرما ومتداعيا وقريبا من الموت . ان « ألكوين » مستشار شارلمان المثقف كتب عن نفسه وعن معاصريه قائلا : « اننا كأقزام فى نهاية العالم » . ويقول عن عصره : « هذه النهاية المحطمة لعالم آخذ فى الافول » . ويشير الراهب « دنجال » الذى كان يعيش فى ذلك العصر فى رسالة الى شارلمان الى الاعتقاد بأن الرجال الأوائل كانوا أقوى فى العقل والجسم ، وذلك بسبب وجودهم فى عالم شاب . ويكتب « أوتو » فى القرن الثانى عشر ذاكرا فى مقدمة حولياته أو تاريخ المدينتين أن معاصريه الذين يعيشون فى نهاية الزمن لا يلزمهم أن يقرأوا فى الكتب عن متاعب موقفهم فانهم يستطيعون أن يلمسوها مباشرة . ان سقوط الامبراطورية الرومانية المقدسة التى كانت يوما ما عظيمة ثم أصبح البابا يحتقرها تنبىء عن سقوط جميع العالم . ويبدو أنه كان هناك شعور بأن الانسان والكون يشملهما مصير واحد .

ان همزة الوصل التى تربط الانسان والكون معا فى عملية مشتركة للنمو كانت تفهم بأنها علاقة وثيقة بين عالم صغير هو الانسان وبين عالم كبير هو العالم . وبموجب هذا الفهم فان الانسان نسخة كاملة مطابقة للعالم .

ان فكرة المطابقة التى تشير الى ان قسما واحدا من العالم يحاكى جزءا من جسم الانسان كانت منتشرة فى العالم القديم . وقد أخذ آباء الكنيسة هذه الفكرة عن فلاسفة اليونان . ونستطيع ان نجد فى الكتاب المقدس ما يعزز كثيرا مثل هذه النظرية ، فمثلا نرى قول القديس بطرس ان « الشمس » هى صورة للاله الذى لا يظهر ، ان صورته هى اصل جميع المخلوقات ، وفيه كل شىء خلق فى السماء او على الارض . وقد خلق جميع العالم بواسطته ومن أجله . وانه يوجد قبل كل شىء ، وجميع الاشياء تحت قبضته .

ويتمثل فى المسيح كما يعتقد المسيحيون شكل كل انسان والكون ككل . وتفسر العلاقة بين الانسان والكون بوجودهما المشترك فى المسيح قبل أن يخلق العالم . ان الاله قد أعطى الاقسام المكانية والزمنية الى آلة العالم الضخمة مثل التى أعطاها الى الشكل الصغير للانسان . ان الاعتقاد بأن العالم أخذ يقترب من نهايته تقوى هذه الفكرة .

ويوجد مثل قديم فى الأدب الدينى الغربى عن نظرية العلاقة بين العالم الصغير والعالم الكبير فى اعمال « جيوهانيس سكوتوس اريجينا » كتب فى القرن التاسع ، فقد كتب أريجينا فى مؤلفه « عن تقسيم الطبيعة » : ان الانسان يتضمن الخليقة جميعها فى نفسه . ففى الانسان يتحد الطرفان، المرئى وغير المرئى، المادة والروح .

ان كل شىء يأتى فى الانسان « مصنع العالم » . ان الانسان لحم مكون على يد الاله من الطبيعيات المختلفة المخلوقة ، وذلك أن الانسان يضم فيه جميع الاجزاء ، وهو كما يقول اريجينا شبيه بوسيط للعالم ككل . ان الانسان لم يسبب انحطاط الكون فقط ، بل سيساعد أيضا فى اظهار انبعاثه الروحى . ان الانسان سوف يقود الخليقة ثانية فى نهاية الزمن الى الاله .

وهناك معالجة بتفصيل أكبر للعلاقة بين الانسان صاحب العالم الصغير وبين العالم الكبير فى العمل الذى يطلق عليه اسم « ما خلق الله » ، وقد كتبت هذا الكتاب « هيلديجارد بنجن » . وهذا الكتاب وصف خيالى للعالم فى أبعاده المكانيه والزمنية . وقد قالت هيلديجارد انها قد تلقت محتويات هذا الكتاب من سلسلة من الوحى التى تفسرها فى الكتاب . ان الرؤيا الخاصة بالانسان صاحب العالم الصغير تأتى فى الرؤيا الثانية . وقد شرحت هيلديجارد أولا أجزاء العالم التى تحيط فى الرؤيا بالشكل الانسانى الموجود فى الوسط ، ثم وصفت أجزاء وطبيعة الانسان صاحب العالم الصغير . وقد بدات بجسم الانسان واصفة بتفصيل واف جميع أجزائه وعلاقتها بالعالم الطبيعى . ومن الطريقة التى ركب بها العالم اشتقت مجموعة كاملة من التعاليم الطبية لجسم الانسان ، وقد أوضحت أيضا كيف أن العالم يعكس التعاليم الاخلاقية والعقائدية للكنيسة . وهكذا فانها أشارت ، على

سبيل المثال ، الى انه يوجد سبعة مواضع داخل الرأس تماثل الكواكب السبعة والهدايا السبعة الخاصة بروح القدس . والاعضاء التناسلية لها من القدرة على أن تنتج ذرية قوية أو ضعيفة ، والارض تنتج بطريقة مماثلة ما هو نافع وما هو ضار ، والنفس لها المقدرة أيضا على أن تكتسب ما هو خير وما هو شر .

ان العالم بالنسبة الى هيلديجارد ومعاصريها لا يتكون من المادة التى يمكن أن يعالجها الانسان بحرية من أجل كسب المعرفة وتنظيم الحياة . ولم يكن العالم والأشياء الموجودة فيه حقيقية بل رمزية ، ومحتوية على رسالة قد تساعد على خلاص الانسان ، وذلك بمنحه معلومات عن الخالق وحكمته . وتعزز الرمزية عند هيلديجارد بواقعية العصور الوسيطة . وتقول واقعية العصور الوسيطة بأن الأساس الحقيقى للاشياء يكمن فى « المثالية » الضمنية التى استخدمها الاله فى خلقها . ان المعرفة الحقيقية ليست هى معرفة الاشياء كما هى ، ولكنها معرفة المثل من خلقها .

ويمكن ادراك المثل فقط بواسطة العين الروحية . ونستشهد بكلام القديس بطرس : ان جميع الأشياء التى قد يعرفها الناس « تظهر بوضوح أمام أعينهم » ، وخواص الاله غير المنظورة ذات القوة الأبدية والالوهية « قد كانت ظاهرة منذ بدأ العالم ، لعين العقل ، فى الأشياء التى صنعها » ، ان العالم كان فى الحقيقة كتابا يتضمن رسالة الكتاب المقدس . ان هيلديجارد تقرأ كتاب الخليقة بسهولة كأنها تقرأ الكتاب المقدس . لم تر هيلديجارد فقط العلاقة بين الانسان والكون فى البناء غير المتغير للعالم ، وعلى حد سواء بين التكوين غير المتغير لجسم الانسان وروحه ، لكنها ــ وهذا هو العنصر المسيحى فى النظرية ــ تشير أيضا الى العلاقة بين التطور الديناميكى للخليقة من البداية الى النهاية وبين الانسان من المولد الى الموت . ان حلقة الوصل التى تربط عالم الانسان وعالم الكون هى أيضا مشابهة العالم بجسم الانسان ، وهى أيضا مشابهة حياة البشر بحياة الانسان . وتمثل الاثنا عشر شهرا الفترات الاثنتى عشرة لحياة الانسان والاثنى عشر عصرا للعالم . ان ما يحدث للجسم الكبير للجنس البشرى فى غضون وجوده يماثل حياة ذلك الجسم الآخر فى شكل الانسان : الكون . ويقسم التاريخ المشترك للانسان والكون على يد هيلديجارد الى أربع فترات : من بدء الخليقة حتى الطوفان ، ومن الطوفان حتى التجسيد الذى يؤمن به المسيحيون ، ثم عصر المسيح والرسل (الذى تعتبره فترة كاملة رغم ان امده قصير ، وفترة أخيرة من موت المسيح الى نهاية العالم . وفى جميع هذه هذا النوع من التفكير يسجن فى الحوادث المجردة والتجارب التى يعينها ويسجلها خضراء لدرجة تنتج الفاكهة دون تدخل الانسان ، وبعد الطوفان ازدهت الاشياء لان الارض قد طبخت فى رطوبة الماء ووهج الشمس ، وأثناء عصر المسيح والرسل الفترات الأربع تختلف الحياة النباتية للأرض ، فقبل الطوفان كان للأرض خصوبة هذه القدرة الى ضعف انثوى . ان الهواء فى الطبقة العليا قد تغير بطريقة تناقض طبيعة الكرة الأرضية ، وكنتيجة لذلك أصبح الصيف باردا بطريقة تدعو الى الدهشة ، وحدثت فترات من الدفء متناقضة ظاهريا . وحل الجفاف والرطوبة بالأرض ، كما ظهرت سمات أخرى تنبىء بوضوح بنهاية العالم .

وأضافت هيلديجارد قائلة ان الاله قد سمح بحدوث هذه الاوقات الضعيفة كي تستخدم كوسيلة للتطهير ، وذلك بالطريقة التى يساعدنا بها ضعف الجسم على أن نطهر نفوسنا ، وبهذه الطريقة تصبح « الخليقة » نفسها « وسيلة للتطهير » حتى يوم الحساب الأخير .

وتعتقد هيلديجارد بحماسة فى الطبيعة الكونية لخطيئة آدم التى حولت الانسان وجميع الفواكه من كائنات خالدة الى كائنات فانية . ان جميع الخليقة اصبحت قاتمة ، وذلك كما تضىء الشمس خلال سحابة قاتمة . ثم تقول انه منذ تلك اللحظة ابتدأ الانسان عمله الابداعى مع الخليقة .

ووفقا لوجهة النظر هذه فان تسجيل مؤرخى العصور الوسيطة لحوادث الطبيعية التى تبدو أنها تسير ضد قواعد الطبيعة نفسها أمثال الجفاف الحاد والأمطار الغزيرة والولادة المشوهة الخلقة فظهور المذنبات ليس أمرا غير مدرك وهميا من جانب المؤرخ ، أو أنه يكشف عن عدم قدرته على التمييز بين المواد الوثيقة الصلة والمواد غير المتصلة بالموضوع . ان تضمين الحوادث غير المتوقعة للطبيعة فى قصة الانسان تشير الى الاحساس العميق للجماعة فيما بين الانسان والطبيعة فى العصور الوسيطة . ان الاعتقاد بأن الحكام الصالحين نافعون لمحصول الارض وان اخطاء الحكام والناس السيئين عموما تساعد على هدم خصوبة التربة يعتبر اعتقادا عريقا فى القدم ، ويمكن أن يوجد عند أنبياء القسم الأول من الكتاب المقدس وفى ديانات الشرق الأوسط الأخرى وفى معظم بلاد العالم ، ان بقاء هذه المعتقدات فى العصور الوسيطة يعزز ولا شك بالتماثل الذى افترض انه كان موجودا بين الانسان والكون والذى كان لأعمال الانسان فيه صدى فى الكون والذى به أزعجت اضطرابات الكون الجسم وعالم الانسان .

ان فلسفة الطبيعة التى نجدها عند « هيلديجارد » ومفكرى العصور الوسيطة الأوائل تحمل طابع التفكير الأسطورى : انها ليست دقيقة ، وانها تعتمد على التأمل بدرجة كبيرة ، وانها ترى مدلولا فى حين لا نرى شيئا . وعند قراءة أعمال « هيلديجارد » وآخرين من العصر نفسه فان الانسان لا يستطيع الا أن يوافق على رأى « ليفى شتراوس » القائل باسترداد هذا الطراز من التفكير . انه يسلم بأن هذا النوع من التفكير يسجن فى الحوادث المجردة والتجارب التى يعينها ويسجلها هذا التفكير عند بحثه عن المدلول ، وان نتائجه محدودة . لكنه يقول بأن احتجاج هذا التفكير على أن العالم ليس له مدلول يصبح كتحرير عقب اتصالنا بالعلوم التى لا ترى أى مدلول فى أى مكان .

ان فكر العصور الوسيطة الاولى يتميز عن الطريقة التصنيفية التى يرسمها ليفى شتراوس فى أنه لا يعين تكوين الكون فقط لكنه ينسب اليه تاريخا . ان العلاقة الوثيقة بين الانسان والكون لا فى التكوين فقط بل فى التطور ايضا تدل فى نظر المسيحية قبل الحديثة على أن الانسان والكون ليسا عالمين منفصلين حيث قام احدهما بابطال عمل الآخر . وعلى العكس فان الانسان والكون كانا يشتركان كشخص واحد فى دراما التاريخ العالمى المتجلية للعيان . قد خلقا معا وتقدما فى

العمر معا وكانا ينتظران معا نهايتها . ان الفكر فى أوائل العصور الوسيطة يمثل تركيبا فريدا بين الفلسفة الكلاسيكية الجامدة التى تركز على المبدأ العقلانى فى الطبيعة وبين الفكر المسيحى الديناميكى الذى أدى التاريخ فيه دورا هاما .

ويشك أحيانا فيما اذا كان الرجل العادى ــ يتضمن ذلك المؤرخ ــ يعرف أى شىء من الأفكار السامية للفلاسفة وعلماء الأديان . لكن الادراك الكونى الذى نجده عند هيلديجارد كان ينعكس بوضوح فى كتاب الفقراء وأبنية الكنيسة والفن الدينى عامة . نحن نشاهد فى الكنائس الرومانسكية المناظر الجليلة للمسيح كحاكم للعالم فى التماثيل الموجودة بأعلى الرواق . وعندما تصور محاولة صلب المسيح تصور دائما الشمس والقمر . ومثل الأفكار الأساسية الأخرى فان فكرة التماسك الكونى بين الانسان والطبيعة لا تنتمى الى العالم السامى لتاريخ الأفكار فقط . انها غرست فى الثقافة نفسها التى تظهر فى طرق متعددة وفى مستويات كثيرة : فى الديانة والفلسفة ، والعلوم ، والأدب ، والتاريخ ، والفنون .

٢ ــ كتاب الطبيعة فى أوائل العصر الحديث

من الصعب أن نقول متى ولماذا بدأ يتغير الشعور بالتماسك التاريخى بين الانسان والكون ، وذلك مثل الصعوبة التى نواجهها فى معرفة متى تمت هذه العملية . هناك عامل أساسى فى العملية التى أدت الى انفصال الانسان عن الكون ، وهو قبول الفلسفة الأرسطوطالية التى لم تضع فى حسبانها التاريخ . لقد اعتبر ارسطو التاريخ أقل عالمية من الشعر وغير جدير باهتمام الفلاسفة لانه ــ كسلسلة من الحوادث ــ لا يمكن أن يفهم بالعقل ولا يستطيع توماس الاكوينى كمسيحى أن يعتقد ان التاريخ غير جوهرى ، لكنه ــ وفى هذا يقترب من نظرية أرسطو ــ أحس أن خطة التاريخ معروفة لدى الآلهة فقط . ووفقا لرايه فانه من غير المعقول ان يفكر المرء فى وسائل الآلهة فى التاريخ . ان حكما نهائيا ما زال متوقعا فى نهاية التاريخ، ولكن النهاية سوف تأتى مباغتة ، ونتيجة لذلك فاننا لا نجد عند « توماس » أو المفكرين المتأخرين ادراكا اجماليا للكون .

ومن جهة اخرى فاننا لا نزال نجد فى القرنين السابع عشر والثامن عشر مؤشرات على أن الروابط بين الانسان والطبيعة لم تحطم نهائيا بالرغم من أنها لا تكون جزءا من التطور الكونى . وفى مؤلف « جودفرى جودمان » « خروج آدم من الجنة أو فساد الطبيعة » (١٦١٦) لا تزال الطبيعة تنتقم ، وذلك من جراء خروج الانسان من الجنة الذى يعتبر أحزان الشرور ووسيلة لعقاب الانسانية الخاطئة . وقد قورنت هذه الصورة الكئيبة بمستشفى ميدان ؛ حيث يكون الرجل غير قادر باستمرار ، وذلك بسبب الخطيئة الأولى ، وحيث يضعف بطريقة مخزية .

كان « جودمان » ايضا على علم بالمذهب القديم للعلاقة بين الكونين الكبير والصغير : اذا تعدى المرء نطاقه ــ هكذا كتب فى مؤلفه « الخطيئة الأولى وخروج آدم من الجنة » ــ فسوف تعوز الحركة باقى المخلوقات ، التى كانت ترتبط معا فى الانسان . وفى القرن السابع عشر كان لايزال هناك الاعتقاد بأن نهاية العالم قريبة.

ان « وينثروب » مثلا اقام مع البيوريتانيين فى « ماساشوستس » لأنه شعر بأن العالم القديم المخطىء لا يستطيع أن يبقى لمدة أطول . انه رغب فى أن يبعد الدمار بتأسيس مجتمع طاهر . ويعزز صدى فكرة تاريخ كونى النظريات التى تربط عالم الانسان بعالم النجوم ، وهى النظريات التى ازدهرت كثيرا فى كتابات عصر النهضة عن التاريخ .

ويوجد مثل « يدعو الى الدهشة لمثل هذا الاهتمام فى كتابات » « اسحق نيوتن » ، ففى كتابه « تأريخ المملكة القديمة المقومة » وملحوظات عن تنبؤات « دانيل » وفى « سفر الرؤيا » عند سانت جون يسير كل من تاريخ العالم وتاريخ الانسان فى خطين متطابقين . وبمساعدة علم الفلى الحديث ترجم نيوتن الحوادث التى حدثت فى عالم الانسان الى حوادث فلكية ، والعكس بالعكس . وبالرغم من الوجود المستمر لمثل هذه المعتقدات حدث تغيير آخر عميق فى الموقف ازاء الطبيعة .

لقد ذكرت من قبل فقدان أهمية تاريخ الكون منذ القرن الثالث عشر . وفى اواخر العصور الوسطى أكد فلاسفة الأسمانية على حرية الاله فى خلق العالم ، وكان ينظر الى الخليقة كمحصول كيفى لارادة الاله وكان معناها الحقيقى ــ قصد الاله بالعالم ــ لا يمكن قط أن يشرح أو يفهم بواسطة الانسان . ان الجسر بين عالمنا والعالم البعيد عنا ، الذى يمثل بالمثل ، قد تحطم . وهذا يقودنا الى طريقة أكثر حداثة أو علمية لدراسة الطبيعة ، فقد اخذت تبدو لنا كشىء له نظمه وقواعده وقوانينه ، واقفة بنفسها ومقفلة على نفسها . مثل هذه الاشياء يجب دراستها ولا شك بالملاحظة . ان الأعين الروحية لا تفيد بأية حال فى هذا المجال . ان الحقيقة القائلة بأنه من الآن فصاعدا اتبع كل من الانسان والطبيعة قواعده الخاصة به كان العامل الثانى الأكبر فى العملية التى بواسطتها اختلف عالم الانسان عن عالم الطبيعة كان للانسان تاريخ ، أما العالم المحكوم بقوانين لا تتغير فليس له تاريخ . وكان لا يزال يعتقد أن هذه الطبيعة الساكنة كانت كتابا ظهر فيه الاله للانسان . ولكن وقفت صعوبات فى وجه المحاولات لفك طلاسم اللغة التى كتب بها الكتاب . وقد اعطيت اسباب عديدة . قد فقد الانسان قدرته على قراءة كتاب الخليقة كنتيجة لخروج آدم من الجنة . وسوء فهم الأجيال الماضية يجعل المعرفة الحقة صعبة . ان لغة الطبيعة صعبة فى ذاتها .

قارن كالفن ، مثلا ، الانسان الذى هبط باناس كبار السن لا يستطيعون القراءة بدون نظارات ، وقال ان الانسان فى حاجة الى الكتاب المقدس الذى يقوم مقام النظارات ، وذلك لفك طلاسم سر الاله على الأقل جزئيا . وقد أدرك «كالفن» ان دراسة الطبيعة لا تفيد اطلاقا فى هذه الناحية .

وكان « فرانسيس بيكون » اكثر ثقة فى قدرة الانسان على قراءة الطبيعة . فقد قال انه يجب علينا أن نتخلص من هراء التفسيرات القديمة ونلحظ ما هو امام اعيننا كى نفهم الطبيعة . ان كتاب الطبيعة مكتوب بلغة عالمية تملأ جميع أطراف الدنيا ولا تعانى اضطراب اختلاط الأصوات . ليطهر الانسان نفسه من أراء الماضى

الخاطئة وليعد شبابه غير المشوب ويقترب من الطبيعة كطفل ، ويستطيع بعد ذلك أن يقرأ كتاب الطبيعة كما هو حقا . وكان لبيكون تفسيره الخاص به عن خروج آدم من الجنة ، ذلك التفسير الذى يضع بيكون فى عالمنا المعاصر فوق أى كاتب آخر للعصر . وقال بيكون انه بعد الخروج من الجنة فقد الانسان سيطرته على الطبيعة المتمردة . ويمكن اخضاع الطبيعة على الأقل بالفنون الحقيقية غير الجوفاء . وبالمعرفة غير المتحيزة يستطيع الانسان أن يسترد سيطرته السابقة على الطبيعة ، ويقول بيكون : « ليسترد البشر حقوقهم على الطبيعة التى تعينها لهم عطايا الاله ، وليستحوز على القوة التى سوف يحكم ممارستها العقل الصواب والدين الحق » .

ولكن تفاؤل بيكون كان أمرا شاذا . ان جاليليو جاليلى يشير الى أن وحى الاله فى الطبيعة ليس كما فى الكتاب المقدس المكتوب بالكلمات . انه يعتقد أن الاسفار المنزلة أمليت مباشرة بروح القدس . ومنذ أن تحدثت روح القدس بالكلمات الى كتاب الكتاب المقدس فانه من السهل نسبيا فهمها . ومن جهة اخرى فان الطبيعة لم تحاول أن تجعل نفسها مفهومة بواسطة الانسان ، « كأنها لا تهتم بما اذا كانت أسبابها العويصة وطرق عملها فى نطاق قدرة الانسان أم لا كى يفهمها » ، وذلك كما كتب جاليليو . ان الطبيعة لا تنزل بنفسها « عن طريق الاذعان » الى الانسان الذى يطلب المعرفة وفى الحقيقة تحسر جاليليو على أن الطبيعة لا تتغير أبدا كى تكيف نفسها بوضوح فيعرفها الانسان . وكان فى النهاية اكتشاف أن الطبيعة عنيدة لا تتغير ولا تتعدى قط حدود القوانين التى رسمت لها والتى أثرت كثيرا فى فلاسفة الطبيعة فى أوائل العصر الحديث .

ان اكتشاف النظام الميكانيكى للعالم الذى يسير فى طريقه دون أن يبالى بالانسان ادى الى وجود مسافة بين الاثنين . ان لغة الطبيعة تختلف عن لغة الانسان . وما لم نعرف لغة الطبيعة والخصائص الهندسية التى كتبت فيها هذه اللغة فان الطبيعة تعتبر بالنسبة لنا كتابا مغلقا ، انها قصر التيه الذى نضل سبيلنا فيه . كان «جاليليو» يثق فى مقدرة عقل الانسان أكثر من «كالفن» . فقد اعتقد انه نجح فى الكشف عن لغة الطبيعة ، فقد قال : «انها مكتوبة بلغة الرياضة ، والحروف هى المثلثات والدوائر وأشكال هندسية أخرى وبدونها يصعب على الانسان معرفة كلمة واحدة » . ولكنه يضيف قائلا : « بدون هذه الأشياء لا يوجد غير ضلال فى قصر تيه مظلم » .

ماذا حدث للغة الطبيعة من اخفاق منذ العصر الوسيط ؟ كان لدى الرجل العادى وأيضا الفيلسوف ثقة فى حواسهما ابان العصور الوسيطة ، وذلك عند محاولة قراءة كتاب العالم . ان اللغة التى كتبت فيه كانت هى نكهتها ورائحتها ومظهرها وأصواتها . لهذا كان العالم المدرك بالحس لا يحيط به الشك الا قليلا ، وذلك مثلما كان الأمر فى العصور العتيقة . عاش انسان العصور الوسيطة فى عالم متماسك جربه فعليا وحاول بعينه الروحية أن يفحص بعناية الحقائق التى أكسبتها اياه حواسه . وفى العصور الحديثة لم يكتف الفلاسفة والعلماء برفض الاعتقاد فى المعنى الرمزى للظواهر الطبيعية ، بل رفضوا أيضا الحواس كوسيلة لاكتساب معلومات صحيحة .

ان اللغة التى اكتشفها «جاليليو» كانت هى لغة العقل المجردة . ان اللغة التى يتحدث بها العالم للانسان انتقدت بواسطة المؤمنين بفلسفة «ديكارت» الذين طالبوا بأن تكون علاماتها «واضحة ومميزة» مثل علامات الرياضة .

ومن الطبيعى أن الناس اخذوا يتساءلون هل الطبيعة كتاب حقيقة اذا كانت نغتها غريبة عنهم . ماذا تحمل لهم الطبيعة الرياضية من معنى ؟ اية رسالة تختفى وراء لغة المثلثات والدوائر والأشكال الهندسية الأخرى . وبصرف النظر عن حكمة الخالق ورحمته فان المادة غير المتغيرة التى من المفروض انها سببت جميع الظواهر الجوية لم تخبرنا بشىء عن الاله او عن الطريقة التى يعيش بها الانسان كى يرضى بها الاله .

ان قوانين الطبيعة ، الحريصة على التقيد بالقواعد والعادات حيث انهـا قد تكون من صنع اوامر الاله ، لم تعلم الانسان كيف يصلى . ولعل «كالفن» كان مصيبا عندما قال ان الانسان لم يجن اية فائدة من دراسة الطبيعة من أجل حياته الجوانية، وان الطبيعة كما ينظر اليها العالم هى كما تكون ، انها لم تخبرنا بأى شىء ، وليس لها رسالة لنشرها . ان مقارنة الطبيعة بكتاب ، الأمر الشائع فى أوائل العصر الحديث، اصبحت فى نظر الكثيرين غير صحيحة وغير مجدية .

٢ ـ العداوة بين الانسان والطبيعة فى الوقت المعاصر

لقد اظهر العلم الحديث فى بدايتـه ان الكون جهـاز يعمل ميكانيكيا لايتغير ولايتطور . ويبدو انه لايكترث بحاجة الانسان . وليس لأعمال الانسان وتاريخه أى تأثير على الكون ومع ماكان مفهوما من قبل من أن الكون «يعنى» شيئا ما وان لديـه مايقدمه من المعرفة للانسان بلغته المكتومة فقد غاص اكثر فأكثر الى أسفل الى وضع لايتعدى كونه مسرحا خلفيا لنشاطات الانسان . لقد كان ـ كما يذكر هيجل ـ عنصرا غير جوهرى بالنسبة للتاريخ ، الأرض يترعرع عليها التاريخ ، ولا أكثر من ذلك .

وفى منظور نظرية التطور عند «داروين» اتحد الانسان والطبيعة ثانية فى عملية تاريخية مشتركة . وفى هذه العملية لايوجد بعد انقسام الى قسمين بين الرجـل والطبيعة . ومن جهة أخرى فان مفهوم الانسان ككائن طبيعى بكل معنى الكلمة لايعيد التماسك التاريخى بين الاثنين ، ذلك التماسك الذى وجـدناه فى أوائل العصـور الوسيطة ، وعلى العكس نرى أن الانسان والطبيعة يشتبكان فى نضـال مستمر ، الواحد ضد الآخر .

وقد اكتشف داروين أن «نضالا من أجل الحياة» شرسا يحتدم باسـتمرار فى الطبيعة ، حرب من الجميع ضد الجميع ، والأقوى سيبقى حيا ، والأقوى ليس هو الأفضل . وفى ضوء الاكتشاف الآخر لداروين ، الاختيار الطبيعى ، لايمكن أن يعتبر العالم كعمل يدوى للاله . وفى النضال من أجل الحياة سيبقى الأقوى حيا بسبب براعته وقوته . ولم يكن العالم كما هو قد خلق على يد الاله ليكون مؤسسة للانسان .

ونرى فى منظور داروين أن العالم يغير اتجاهه عرضا نتيجة للنضال المستمر من أجل الوجود الذى يعم الكون . لم يكن لدى الكون هدف او قضاء وقدر فى عملية التطور وحسب ، بل لم يكن هناك قضاء وقدر للانسان أيضا ، ويمكن التمييز بين تاريخ كل منهما ، وليس هذا التاريخ مثل التاريخ المباشر ذى المعنى فى العصور الوسيطة. لم يكن للانسان مكان يملكه فى الكون ، ولم يكن له الحق فى أن يحكمه . ونتيجة لذلك يمكن أن يطرد من موقعه المهيمن . لقد كان لزاما عليه أن يدافع باستمرار عن نفسه ضد قوى الطبيعة ، لأن الطبيعة تهدد باستمرار عالم الانسان الواهى .

ان «توماس هكسلى» أحد المدافعين الأوائل الفصحاء عن مذهب «داروين» يوضح العداوة بين الانسان والطبيعة بمثال لزرع ورعاية حديقة . ان جدارا يجب أن يحمى النبات المدجن داخل الحديقة ضد نبات الطبيعة المجردة الخفيض . وحالما يتوقف البستانى عن العناية بحديقة فان الطبيعة تدمر عمل الانسان ، ويقول « هكسلى » ان هذا ينطبق حقا على المستعمرة المزروعة فى مناطق من العالم غير متعهدة . وهناك خطر مستمر لمحو الحديقة المستثمرة بواسطة الطبيعة . وقد ذكر « هكسلى » فى كتاباته أن كل عالم يبنيه الانسان لنفسه أو أية « حضارة » ـ وهذه كلمة أصبحت شائعة فى القرن التاسع عشر ـ يصبح عالما اصطناعيا ، ويجب أن يدافع عنه ضد الطبيعة .

وضع « هكسلى » النضال القاسى ضد الطبيعة موضع المقارنة بلعبة الشطرنج التى تلعب عن الحياة والموت . ويقول : « اننا منهوكون فى لعبة قد لعبت لمدة أجيال لا تحصى . ولوحة الشطرنج هى العالم ، والقطع هى ظواهر العالم ، وقواعد اللعبة هى ما نسميه قوانين الطبيعة . واللاعب فى الجانب الآخر مختف عنا . اننا نعلم انه دائما فى لعبه أمينا وعادلا وصبورا . لكننا نعرف أيضا جزاءنا ، فهو لن يتغاض عن الخطأ ولا يسمح ولو بدرجة قليلة جدا للجهل . والذى يسيىء اللعب يموت شاهه بدون عجلة » ولكن بدون ندم . ان الطبيعة فى نضالها للحياة مجردة من المبادىء الخلقية بدرجة لا تصدق . ان الكون يقف متهما أمام محكمة الشخص المتحضر ، الأخلاقى ، وذلك وفقا لرأى « هكسلى » . وفى يأسه ذهب بعيدا فى تسمية الطبيعة « معسكر العدد ذى الطبيعة الاخلاقية (الرجل) » .

وكى تخلق الحضارة فان هكسلى يذكر أن الانسان لا يحتاج الى أن يحمى نفسه ضد القوى الخارجية فقط ، بل يجب عليه أيضا أن يكبح جماح غرائزه الطبيعية . ويقول ان النسناس والنمر لا يزالان معنا ، وحيث ان الطبيعة ستظل دائما معنا فانه يتحتم علينا أن نحارب طبيعتنا الى الأبد .

ان الرجل « قد يدخل فى اعتباره انه يجب أن يصفى حسابه مع عدو قوى وشرس ما دامت هذه الدنيا باقية » . ان الطبيعة العدو تنتظرنا فى الخارج ، وتنتظرنا فى داخل نفوسنا .

وفى القرن العشرين اختبرت العداوة بين الانسان والطبيعة على يد «سيجموند فرويد » . وفى مؤلفه « الحضارة واستياؤها » وصف كيف ان الطبيعة هاجمت

الانسان من ثلاثة جوانب ، وذلك بالاشارة الى ثلاثة مصادر كبرى للالم الانساني . فهناك أولا : القوة الكبرى للطبيعة الخارجية التى لن نستطيع ابدا أن نسيطر عليها تماما . وهناك ثانيا : ضعف اجسامنا، وهى نفسها جزء من الطبيعة . ان لأجسامنا طاقة محدودة للتكيف . وفى النهاية هناك المصدر الثالث ، وهو اهم الجميع ، هناك المجتمع الذى من خلفه ـ كما يشرح « فرويد » فى هذا الكتاب ـ ترقد قطعة من « الطبيعة التى لا تقهر » والتى تعتبر مسئولة عن أسوأ ما يؤلمنا .

ويذكر « فرويد » أن الحضارة ، العالم الانسانى الذى شيده الانسان لنفسه ، لها وظيفتان : انها تحمى الانسان ضد « قسوة الطبيعة » وتكيف علاقات الانسان المتبادلة . ولم يتحدث فرويد كثيرا عن النقطة الاولى ، الحماية ضد الطبيعة حيث انه مسلم بها عموما . ان الحضارة تعنى فى هذا المحيط استخدام الآلات ، استخدام النار والمخترعات الاكثر حداثة مثل القوة المحركة والسفن والطائرة والنظارات والتليسكوب وآلة التصوير وآلات الكتابة والطباعة ، هذه الآلات التى تجعل الارض نافعة بتوسيع قدرات الانسان . ان الدرجة التى يستطيع ان يصل اليها الانسان فى استغلال الارض وحماية نفسه ضد قوى الطبيعة تدل ـ وفقا لرأى فرويد ـ على مستوى حضارته .

ومن جهة أخرى فان اهم وظيفة للحضارة هى قهر الطبيعة التى توجد داخل الانسان ، كذاته الطبيعية الاصلية غير المروضة . وقد تحرى « فرويد » فى تحليله النفسى الطبيعة الجامحة داخل الانسان التى هى مختفية عادة عن الوعى . ولا تسمح الحياة فى المجتمع للانسان بأن يصغى الى غرائزه الطبيعية . والحضارة فى الحقيقة تبنى على نكران الغرائز الطبيعية وخاصة المتعلقة بالنشاط الجنسى والعدوان . وتتطلب الحضارة حربا مستمرا ضد الغرائز الطبيعية التى لا يمكن أن تروض تماما . وهذا يفسر لماذا يصعب على الانسان ان يكون سعيدا فى دولة الحضارة .

ويذكر « فرويد » أن الحضارة تنمو فى عملية تطورية ، ولكن هذه العملية هى النضال الرهيب « بين غريزة الحياة وغريزة التدمير ، وذلك كما يحدث فى النوع الانسانى » . وقد أشار « فرويد » هنا بوضوح الى فكرة « داروين » عن النضال من أجل الحياة ، لأنه يواصل كلامه قائلا ان هذا النضال « هو أصلا ما تتكون منه الحياة كلها » ، لذلك فان تطور الحضارة قد « يوصف ببساطة بأنه نضال من اجل الحياة للنوع الانسانى » . وقد كان « فرويد » يائسا بمقدار يأس « هكسلى » من انه سوف يكون هناك علاج ضد هذا الوضع : سوف يستمر النضال الى الابد بدون امل من أجل السلام مع النفس او البيئة .

ان عنصر داروين الأساسى فى فكر « فرويد » يمكن ادراكه بسهولة . ومن جهة اخرى فان الطريقة التى وصف بها « ارنولد توينبى » صراع الحضارة ضد الطبيعة توحى لنا بأنه ترسم خطى داروين : ان فكرة العداوة الاساسية بين الانسان والطبيعة أمر معروف لدينا الى درجة أننا لا نرى أنه من الضرورى تصنيف مثل هذا الموقف الا اذا أراد ذلك المؤلف نفسه ، كما كان الحال عند « فرويد » .

ويقول « توينبى » ان بقايا الحضارة الماضية تتحدث بفصاحة عن النضـال الذى خاضه الانسان يوما ما . لكن الطبيعة توجه ضربتها ثانيـة . ان الحضـارة المايانية (١) التى وصفها « توينبى » قد اختفت . لكن « توينبى » يواصـل كلامه قائلا : « وشهد الطبيعة الاستوائية فى انتقامهـا ، الذى يظهر فى قوتهـا الرهيبة ، بقوة وحيوية الانسان الذى نجح يوما ما ـ ولو لمدة فصل واحد ـ فى أن يدفعها الى الهروب ويضعها فى وضع حرج تضطر معه الى الدفاع عن نفسها » . وقد قال اننا نجـد هذا المشهد فى أماكن كثيرة من العـالم . ان أشجار النخيل والصخور القديمة احتلت يوما ما موقعا فى وسط أراض صحراوية مروية ، وحالتها الراهنة « لا تدل على الانتصار النهائى للصحراء على الانسان فقط ، بل تدل كذلك على أبعاد حجم الانتصار السابق للانسان على الصحراء » . كان لزاما على مستعمرى شمال أمريكا أن يصارعوا الطبيعة البرية فى عرض القارة الامريكية من الاطلنطى حتى الباسفيك . لم نستطع أن تفوز بالقرب الا مقدرة ضخمة . ويواصل « توينبى » كلامه قائلا انه حيث تكون الطبيعة سخية لا يلزم أن يكون الرجل معتديا ، فانه لا يلزم أن يعمـل الناس أو يبثوا حضارة لتحميهم من الطبيعة . ويبدو أن الحضارة فى رأى توينبى كما تدل اشارة توينبى الى مستعمرى أمريكا .

اننا ندرك الصعوبة حقيقة كيف أن حياتنا اليومية كثيرا ما يتخللهـا شـعور بأننا نحيا فى بيئة عدائية . وتسود عامة علامات العداوة والنضـال ضـد الطبيعة والبيئة لغتنا اليومية ، مثال ذلك : الحملة ضد السرطان وسرطان الدم وامراض اخرى ، والحرب ضد الفقر ، وارتفاع الاسعار ، والحملة ضد التلوث ، والحرب ضد الزمن وقهر الفضاء الخارجى ، وهذا قليل من كثير .

وبقدر ما كان الانسان فى ثقافة أوائل العصور الوسيطة يمارس تماسكا عميقا مع الطبيعة فان الانسان فى ثقافتنا الغربية الحديثة يعامل الطبيعة كقـوة عدائية . ومما يثير الدهشة أن هذا لم يتعلق بالتكنولوجيا على نطاق ضيق . وكان لانسـان العصور الوسيطة مساعدات قليلة جدا فى معاملته للطبيعة ، ونتيجة لذلك نتوقع مساعدات أكثر تهدد صورة الطبيعة . وكما أوضحت فان هبـوط فكرة التـاريخ الكونى وتأكيد المذهب الفلسفى الاسـمانى على المسـافة بين الاله والعالم يمثـل خطوات هامة فى العبور من موقف يعيش الانسان فيه فى حالة سـلام على الطبيعة، رغم صعوبة الحياة ، الى موقف يدير فيه حربا دائمـة مع الطبيعة . ان الانسـان ليدهش ماذا يحدث من تغيير أساسى كى يصنع وجودا هادئا محتملا للمرة الثانية .

---

(١) المايانى : Mayan واحد من أبناء الشعوب الناطقة باللغات المايانية وهى مجموعة لغات ينطق بها فى أمريكا الوسطى والمكسيك (المترجم) .



المقال فى كلمات

ان لفظ « مستعرب » لفظ له تاريخ طويل مديد ، ففى أول أمره كان يعنى العربى من سلالة اسماعيل عليه السلام • وفى الأندلس اكتسب معنى جديدا ليدل على الأيبيريين ذوى الثقافة العربية الذين ظلوا على مسيحيتهم ، أما فى عصرنا الحديث فهو يدل على الباحث الغربى الذى يتخذ من العرب موضوعا لدراساته ، وبذلك أصبح مرادفا لكلمة مستشرق • وكاتب هذا المقال ، الذى يشارف الآن نهاية حياته الفكرية ، مستعرب كبير بالمعنى الأخير • ان من رأيه أن المشكلة الكبرى التى تواجه كل مستعرب ، وبصفة خاصة فى العصر الحديث ، هى الانشطار اللغوى والسجل المزدوج للغة الكتابة ولغة الكلام • ومشكلة أخرى يواجهها المستعرب هى مشكلة الصلة التى لا مفر منها بين العروبة والاسلام الذى دفع بالعروبة فجأة من حياة تاعسة من الغارات والحروب الأهلية الى الصف الأمامى من مسرح التاريخ • وقد كان العرب هم المادة الخام للعقيدة الجديدة • ولكن بعد الأمويين انفصل مصير العروبة والاسلام ، ونهضت بمسيرته الطويلة فى آسيا أجناس أخرى بلغات وثقافات أخرى • وبقيام النهضة العربية بين نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بدأت قصة جديدة لعروبة غير مقيدة دينيا ، تتحرك من وادى القيم

بقلم : فرنسيسكو جابرييلي

أستاذ اللغة العربية وآدابها بجامعة روما . كرس دراساته للأدب العربي والأدب الفارسي ، هادفا في أبحاثه الى ابراز فيهما وملامحهما الفنية ، والتاريخ السياسي والديني للاسلام . من أهم مؤلفاته : الخلافة الهاشمية عام ١٩٥٢ ، قصة الأدب العربي ١٩٥٢ ، العالم الاسلامي ١٩٥٣ .

ترجمة : الدكتور عثمان أمين

مؤسس الفلسفة «الجوانية» . رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة سابقا . أستاذ غير متفرغ بكلية الآداب، وعضو مجلسها حاليا . عضو المجمع العلمي المصري . عضو مجمع اللغة العربية . له مؤلفات عديدة في الفلسفة وتاريخها . عضو المجلس الأعلى للفنون والآداب . عضو المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية .

الدينية الى وادي القيم القومية والعنصرية. وهذا الانبثاق الحديث للشعور القومي ، وان كانت تتمثل فيه بلا شك آثار أيديولوجيات وتأثيرات وافدة من الغرب ، هو في رأى الكاتب امتداد لشيء راسخ تضرب جذوره بعمق في الخلق القومي العربي .

ومن رأى الكاتب كذلك أن مشكلات اليوم التي يواجهها المتحدثون بالعربية هي اعوص مشكلات يجابهونها ويعتقد أن أضمن الخطى نحو الوحدة العربية ، أو على الأقل نحو تعاون وثيق ، يقوم على أساس الثقافة والكفاح من أجل التعريب ونشر التربية والمعرفة الذي يسير جنبا لجنب مع استعادة العربية المنشودة ، وتضييق الهوة بينها وبين اللهجات المختلفة ، ولابد من اليوم الذي لا يشعر فيه مثقف مراكشي بالضيق عند مشاهدة فيلم من القاهرة . ان الوحدة الثقافية العربية تبدو في نظر كاتب المقال هدفا ممكن التحقيق على مدى جيلين . وهناك عنصر آخر قوى من عناصر الوحدة ، من نافلة القول أن نشير اليه ، هو الدين الاسلامي وشموليته . ويتحدث الكاتب في ختام مقاله عن الانفتاح الفكرى نحو الغرب ، في الوقت الذي رفضت فيه سيطرته السياسية . ومن رأى الكاتب ان هذا الانفتاح واعتقادنا أننا مواطنون عالميون هما من أهم العوامل المرشدة الحيوية لنا .

فى اللغة العربية لفظ « مستعرب » ، وهو لفظ له تاريخ طويل متنوع · فى علم الانساب فى العصر الجاهلى القديم كان اللفظ يدل على تلك القبائل فى شبه الجزيرة (الشماليين طبقا للرأى الشائع ، ولكن البعض ممن قلبوا العلاقة رأسا على عقب ، قد عنوا الجنوبيين) ، تلك القبائل التى من حيث هى مختلفة عن العرب الأصليين الخلص (العرب العاربة) كانت قد ألحقت بالعرب أو اندمجت فيهم ، وبعبارة أخرى على العرب من الدرجة الثانية أو « المستعربين » · ثم استعمل اللفظ فى أسبانيا الاسلامية كما هو معروف للدلالة على ذلك القسم من السكان الأيبيريين الذى ظل مسيحى الديانة ولكن كان عربى الثقافة أى ما يطلق عليه لفظ « موزاراب Mosarab » · وفى الاستعمال اللغوى الحديث يدل لفظ « مستعرب » مع لفظ mustashriq على المستشرق ، وبمعنى أدق على الباحث الغربى الذى يتخذ من العرب موضوعا لدراساته ويحاول على نحو ما ان يكون أقرب اليهم بل مندمجا فيهم (طبقة للقيمة السيمنطيقية السائدة للمقطع است (١) المضاف فى أول الكلمة للدلالة على صيغة الطلب أو التشبه فى اللغة العربية) · واذن فالمعنى المشترك فى كل تطور اللفظ هو ذلك المعنى الدال على شخص ليس فى حقيقته ولا فى أصله عربيا ، ولكنه يريد أن يصير عربيا سواء بادعاء الدم العربى أو بتمثل الثقافة العربية ·

وكاتب هذا المقال مستعرب بالمعنى الأخير والأحداث كما هى حال الكثيرين من اخوانه فى أوربا وأمريكا وفى الشرق غير العربى· تلهى فى طفولته بتعلم الكتابة واللغة العربية ، فاذا به يجعل من تلك الحضارة مهنته وشغله الشاغل فى حياته منذ قرابة نصف قرن من الزمان · وكثير من الكتب والمؤلفات التى تلقاها من الأصدقاء العرب تحمل فى عبارة الاهداء وصف المستشرق (أو المستعرب) الكبير ، وهو وصف قد يشعر الانسان باطرائه مالم يكن يعلم أنه صيغة مرسومة من المجاملة الشرقية والمبالغة والحقيقة العارية تختلف تمام الاختلاف عن ذلك الوصف بالعظمة : فان « المستعرب الكبير » ، وهو يشارف الآن نهاية حياته الفكرية ، يشعر فى الواقع بأنه صغير جدا · وليس هذا بالتعبير التقليدى عن التواضع فى قولهم « أستغفر الله » وهو قول يعادل فى تكلفة الاطناب المرفوض فى المديح · أنه بالأحرى الادراك الواضح للعقبات الضخمة والامكانيات الفردية المحدودة التى تعترض طريق شخص – وان بذل فى عمله حياته كلها – يريد أن يهيمن على لغة وثقافة بعيدتين كل البعد ، من حيث المكان والروح ، عن لغتنا وثقافتنا ، كاللغة العربية والثقافة العربية ، لهما تطور خاص ومحل نظر · ان مستعربا كبيرا حقا من أهل بلدى هو الأستاذ كارلو ألفونسو نللينو قد صاغ ذات مرة لقضية الفاوستية عن الرغبة فى « معرفة كل شىء » عن العرب · وطبيعى أنه لم يصل حتى الى هذه الدرجة ، وان يكن قد عرف مالم يعرفه الا القليلون فى الغرب أو حتى فى الشرق · ولكن حتى الشخص الذى ليس له مثل هذا الطموح الفائق والذى يتخلى منذ بداية الأمر عن أن يصير خبيرا فى اسهام العرب فى مجالات

---

(١) IST

بعيدة عنه وغير متمشية مع استعداده (القانون مثلا والعلوم ، التي تفوق فيها نللينو من جهة أخرى) ، حتى ذلك الشخص الذى قصر طموحه من أجل معرفة وثيقة على مجالات أضيق وان كانت ما تزال واسعة : الأدب وفقه اللغه والشعر والتاريخ عند العرب ، حتى هذا الشـــخص لابد أن ينتهى وهو على عتبـــة سن الشيخوخة بنفثة فاوست (٢) : « الفن طويل وحياتنا قصيرة ٠ وأكرر أن تلك هى نفثـــة الانسان الأبدية ٠ ولكن المستعرب (أو هذا المستعرب على الأقل) يرى أن هذه النفثة تبررها بواعث خاصة محددة ٠

واللغة هى أول مشكلة وأول حجر عثرة ، لا بمعنى أن العربية الأولية صعوباتها أكبر من صعوبات كثير من اللغات الأجنبية ، وانما بسبب طابعين آخرين مختلفين : فمن ناحية : المدى النهائى « للعربية » (وفوق كل شىء قاموسها المحيط) ، المدى الذاهب من الشعر الوثنى الى اللغة الأدبية المعاصرة ، مارا بالألف سنة من الحضارة العربية فى العصر الوسيط كله ، فى متنوعاتها من اللغة الشعرية والتاريخية والدينية والقانونية والعلمية ، الى المستويات المختلفة من اللغة الفصحى والعربية الوسطى والمفردات الفنية المتعلقة بها ٠ وكل مستعرب يفهم فى يسر ما أشير اليه ولكن المشكلة الأخرى ، ولعلها أشد تحييرا وتواجـه كل مستعرب ، وبصفة خاصـــة فى العصر الحديث ، هى الانشطار اللغوى ، والسجل المزدوج للغة الكتابة ولغـة الكلام ، وأن شئت فقل لغات ولهجات ، حتى اذا أمكن أن يوجد اليوم « koiné » لغة مشتركة فى الكلام فى مركز المنطقة الناطقة بالعربيـــة ، مع تخفيف كاف أو على الأقل متبادل لمختلف خصائص اللهجات ٠ وفيما وراء هذه المنطقة المركزية فان العربية العامية غير مفهومة حتى من العرب الذين هم من أصل آخر بعيد ٠ ولقد سمعت أخيرا ، فى شىء من الرضا المشوب بالخبث ، مثقفا مغربيا نابها ، السيد الحبابى ، يشكو من أنه شهد فى القاهرة عرض فيلم باللغة المصرية دون أن يفهم منه شيئا كثيرا ٠ ومن حيث أننى لم أستطع أن أكتسب فهما وثيقا لأى لهجة فضلا عن استعمالها (لأننى لم أعش مـدة طويلة فى الشرق) فاننى شعرت دائما بأننى قد أحسنت الاختيار بعكوفى على الدراسة المتحمسة للفصحى ، لغة الشعر ولغة الدين ولغة كل حياة روحيـة رفيعة فى ربوع العروبة ٠ ولكن هذا النقص فى الاتصال الشفوى الحى بالشعوب الناطقـــة بالعربية (الذين هم بدورهم عاجزون ، فيما عدا استثناءات نادرة ، عن أن يستعملوا اللغـة الأدبية استعمالا صحيحا فى محادثة مبـــاشرة ، حتى ولو كانوا قادرين على اتقان كتابتها) قد كان ولا يزال شوكة فى جانب علاقتى الثقـــافية الطويلة بالدراسات العربية ٠

* * *

ومشكلة أخرى يواجهها المستعرب (هى أن كل من يقترب من العالم العربى فى اهتمام يسوده العامل اللغوى التاريخى الأدبى كما يغلب عليه العـــامل التاريخى الدينى) هى مشكلة الصلة التى لا مفر منها بين العروبة والاسلام ٠ ان الفترة الوثنية

---

(٢) Faust

المهدة للجاهلية مهما كان لها عندنا من سحر رومانطيقي ، وبعاملها البطولي وغير المستأنس تغرينا غالبا بان نتساءل عما كان يمكن أن يكون عليه دور العرب في تاريخ الحضارة بغير محمد صلى الله عليه وسلم والاسلام • والمظاهر التي بقيت لنا من العالم العربي غير الاسلامي ، وهو العالم الذي يكاد يكون مسيحيا (أقباط مصر والمارونيون في لبنان وطوائف صغيرة أخرى عربية مسيحية في سوريا والعراق) ليست بحيث تعطينا فكرة عالية عن الامكانيات الدينية والثقافية لذلك الشعب بدون تلك الواقعة الجديدة الكبرى التي دفعت به فجأة من حياة تاعسة من الغارات والحروب الأهلية العقيمة الى الصف الأمامي من مسرح التاريخ في سيماء أصيلة جديدة • وكان العرب ، على حد تعريف مشهور للخليفة عمر ، المادة الخام للعقيدة الجديدة ، وكانوا في وقت مبكر أتباعها الوحيدين ودعاتها • ولم يكن من قبيل المصادفة أيضا أن تلك الفترة بعينها من نشأة الاسلام التي تطابقت فيها رقعة انتشاره مع أرض العروبة قاطبة كانت هي لحظة القوة السياسية الكبرى للعرب لحظة « الدولة العربية » على نحو ما استطاع فيلها وزن Willhausen أن يصورها تصويرا بارعا • وبعد حكم الأمويين انفصل مصير العروبة والاسلام على نحو مشهور ، ولم يعد العرب ذلك الشعب صاحب الزعامة في أمبراطورية الاسلام ، ولم يعودوا وحدهم حملة الدعوة الاسلامة وناشري عقيدتها • ولقد نهضت بمسيرته الطويلة في آسيا أجناس أخرى بلغات وثقافات أخرى وان نكن كلها قد اتسمت ، عن طريق القرآن والبنيان التشريعي الديني المرتبط به ، باللغة العربية وروح الاسلام في عصره الأول • بيد أن الشعور باضمحلال العروبة السياسي والاجتماعي كان من قبل ملموسا في العصور التي بلغت فيها الحضارة الاسلامية أوج ازدهارها ، وهذا الشعور يتجلى في الشرق في أشعار المتنبي (القرن العاشر) كما يتجلى في المغرب الأقصى في العروبة الاندلسية التي كانت تؤيدها ضد الغزو الجديد قوة البربر الخشنة وان كانت في الوقت نفسه تذلها وتطغى عليها سياسيا • وجاءت غلبة الأتراك المسلمين التي كانت بمثابة حصن الاسلام في مقاومة الحملات الصليبية فوجهت الضربة السياسية القاضية الى العروبة المتهاوية وبدأت السيطرة التركية في البحر الأبيض المتوسط وفي آسيا الصغرى تلك السيادة التي دامت الى فجر هذا القرن • وبقيام النهضة العربية مقيده دينيا أو أقل ارتباطا بالاسلام ، تتحرك دون أن يشعر بها أحد ، من وادي القيم الدينية الى وادي الاساطير القومية والعنصرية : ذلك عصر القومية العربية الراهنة التي سنعود اليها فيما بعد •

والآن في هذا الاتحاد الذي عمر قرونا ، اتحاد شعب له خصائصه العبقرية واللغوية والثقافية ، وله عقيدة شمولية عظيمة ــ ولدت في وسطه ، ولكنها سرعان ما تجاوزته لتقوم بدور دولي ــ يقوم توتر وتبادل بين الاعطاء والأخذ لا يمكن للباحث في العروبة أو الاسلام أن يعزل نفسه عنهما • واذا كانت الجاهلية ، عصر العرب الوثنيين ، تعكس في أوضح صورة ما فطرت عليه من فضائل وعيوب وقدرات وقصور ، فان الاسلام لا يمكن أن يبدو لنا الا هادما لتلك القيم ، وهو أمر يدهشنا أن نرى العرب في البداية ينبذونه نبذا جافا •

ان التباين بين (المروءة العربية) الوثنية وبين دين محمـــد ، كما حلله جولد تسيهر في دراسة مشهورة ، هو حقيقة ثابتة ، يمكن تلطيفها أو القاء الظل عليها ، ولكن لا يمكن هدمها الى حد أن مؤرخا كبيرا آخر للعرب وصدر الاسلام ، وهو ليوني كايتاني ، أمكنه القول بأن دعوة محمد كانت متعارضة في أساسها مع جميع ما لدى قومه من مثل وقيم ، وأنها انما وجدت في شعوب أخرى حقلا خصيبا لقبولها ونمائها · ذلك القول الأخير متطرف ولا يمكن قبوله ، لأن من يذكر كيف أننا انما تذكرنا الآن فقط أنه من قوة الاسلام المحركة هذه قد اندفع العرب الى تفوقهم القصير في تاريخ العالم · ومن الضروري اذن التسليم بأن التغيير الفكري الذى بثه النبى قد مس أو حرك الأوتار الأساسية التى كانت نائمة الى ذلك الحين فى أغوار النفس العربية ، والتى أوهنتها نظرة الوثنيين الى الحياة نظرة سطحية ومادية ، والتى هزتها شخصية جادة عميقة وعبقرية · هى شخصية محمد الذى كشف لعشيرته عن حساسيات وامكانيات كامنة فيه ، انبثقت انبثاقا جارفا في الجو الروحي الجديد الذى كان هو مركز الاشعاع فيه · ومجمل القول أن الاسلام في عهده الأول يبدو لنا عربيا في صميمه · ولقـــد تمسك الأستاذ جويدى ، بحق ، بالدعوى التى تمثله بأنه تكيف عربي للتوحيد تحقق بفضل عبقرية محمد التوفيقية · ولكن مع التسليم بهذا فان من الحسن أن نضيف أن شيئا من العبقرية العربية الأكثر أصالة قد أفلت دائما من قبضة الاسلام المهيمنة · فأن الفخر وهو روح التعالى فى اثبات الذات لدى الفرد والقبيلة (وهو ما استنكره محمد ونعته بأنه نحوة جاهلية) لم تستطع أبدا أن تخنقه التقوى الاســـلامية خنقا تاما ، لا بل كان يرفرف فى أحلك ما عاناه الشعب العربى من اضمحلال واذلال ، يغذى الشعر ويتغذى منه · ولوحة القيم الأخلاقية لدى العروبة (مكارم الأخلاق) فى هذه النقطة وفى غيرها ، لم تذب تماما فى الأخلاق الاسلامية ، ولـكنها جاوزتها وفرت منها في شريان لا نستطيع أن نقول عنه الا أنه انسانى · واذن فالانبثاق الحديث للشعور القومى اذا كان من جهـــة يرينا بلا شـــك آثار ايديولوجيات وتأثيرات من الغرب ، فهو من جهة أخرى ، وفى رأينا امتداد لشيء راسخ تضرب جذوره بعمق فى الخلق القومى العربى ، شيء تعايش أكثر من ألف عام مع مفهـــــوم مختلف للعالم والانسان (وهو مفهوم الاسلام) ولكنه لم يتحول اليه بتمام التحول ، وتفجر ثانية فى أوقاتنا هذه ، وفى قوة لا يكبح جماحها ·

وبذلك نكون قد وصلنا الى مشكلات اليوم المعقدة ، وهى اعوصها تطويعا لمن يريد أن يجعل من صلته بموضوع دراسته ، وهو العرب والاسلام فى حالتنا هذه ، لا مجرد ملاحظة تجريبية منفصلة ، ولكن التزاما حيا · واذا كان الحـــكم على الماضى العربى يقتضى اعدادا فيلولوجيا مناسبا ، وتوجيها تاريخيا ملائما ، فان معالجة الحاضر تقتضى نظرة متوقدة نفاذة وتصـــبح الفيلولوجيا والرؤية التاريخية متشابكة مع السياسة والأهواء العنيفة · وليكن مفهوما أنه اذا كانت السياسة هى « التـــاريخ الحاضر » فان أهواءنا العنيفة نحن أيضا هى ، كأهواء العالم العربى العنيفة فى ذلك العالم الذى يدخل ، بعد الحصول على الاستقلال ، عصرا من الحرية المزدهرة ، وانما

دخل ليسير فى طريق جديد من الأوهام والغرور (١) من الدموع والدم • هـــذه هى الواقعة الأساسية الأولى الثابتة التى يجب أن يقتنع الانسان بها لكى يفهم (ويغتفر أيضا) كثيرا من الأشياء فى أوقات يصعب فهمهـــا • وفوق كل شيء آخر يوجد ، بالنسبة للمستعرب الغربى أو المستشرق ، عقدة عنيدة من سوء الظن والازدراء تسود رغم كل مودة العلاقات الشخصية ، يكنها اليوم المثقفون العرب نحو الاســتعراب أو الاستشراق الغربى وتنكر عليه فى الحالات المتطرفة ، ومن مبدأ الأمر ، كل حق وكل أهلية لتحكم على العروبة والاسلام فى الحاضر والماضى ودون أن نطيل القول فى سوابق من هذا النوع يكفى أن نذكر دراسة نشرها فى هـــنه المجلة عبد الله العروى (نحو منهج للدراسات الاسلامية : والاسلام كما يراه ج فون جردينباوم G. von Grunebaum ، حيث أخـــذ مؤلف « الايديولوجيا العربية المعاصرة فى أســـلوب لا غبار عليه ، ولكن مع رفض صريح للمنهج والنتائج ، يضع من جديد موضع الاتهام كل عمل ذلك الدارس الراحل الذى كان على أى حال ودون شك واحدا (٢) من أبرع وأنزه الباحثين فى الاسلام الكلاسيكى والحديث وفى جهود الاسلام نحو « هـــوية ثقافية » ، ولما كنا قد نشرنا فى وقت مبـــكر وعلى هذه الصـــفحات دفاعا عن الاستشراق (٣) فاننا لن نتوقف هنا للادلاء بدفاع آخر من أجل أحد ممثليه وان يكن مبرزا وعزيزا علينا شخصيا • وأحرى بنـــا أن نقصر القول على أن نبين للعروى أن لوذعيته النابضة بالحياة مشربة كلها بالثقافة الاوربية التى ينظر اليها الآخرون فى كثير من الشك والازدراء ، وأن اللعنة التى يصبها على النزعة الثقافية بأنها أساس ومنهج غير ملائمين لتقويم الاسلام انما هى دعوى تذيب نفسها ، اذا كنا قد فهمنـا فهما صحيحا فى ضرورة قيام منهج تاريخى أشد صرامة ، وليس هذا يقينا ، كشفا أو فتحا من جانب التقاليد العربية الاسلامية ، ولكنه ولد من أعماق الفكر الاوربى • وعلى أى حال فاننا نبـــلغ مع العروى وأنور عبد الملك أعلى مســـتوى الجدال العربى الاسلامى ضد الدراسة الغربية للاسلام • أما مع غيرهما ممن هم دونهما موهبة فان المناقشة تكون على مستوى أدنى • ونحن لا نريد هنا أن نهبط أو أن نرتفع بل نريد أن نلاحظ فقط ، وعلى حد ما قلناه سابقا ، أن نفهم خيرا مما كان نصيبنا من فهمهم لنا حتى اليوم •

فنطلب اذن أن يغتفر لنا أو أن ينسى لحظة استعرابنا الذى اتخذناه مهنة لنا ، ولنعد الى العالم العربى اليوم بعين المشاهد غير المتحيز المدرك للمشكلات التى تهاجم الشرق والغرب على السواء ، أى الانسانية جميعا • مما لا شك فيه أن طلب التحرر من العوز وايجاد حل للمشكلة الاجتماعية هما أساس الداء بل القلق المتشنج الذى يعذب العروبة الحديثة • وفى محاولة حل هذه المشكلة لم يستطع أى بلد عربى ولم يشأ أن يسير فى الطريق الايديولوجى للاتحاد السوفيتى ، ولا فى تطبيقاته الأقرب

(١) ان رأى الكاتب لاينفى والعـــالم العربى يستعيد بمواقفه الأخيرة ، مكانته الاصيلة والقـــديمة والتى سجلها له التاريخ • فان يكن الكاتب يرى هذا وهما أو غرورا ، فهذا تفسيره وحده ، ولكنه ليس التفسير المنطقى العادل على كل حال ــ المحرر

(٢) يبدو ان الكاتب فى هذا متأثر باديان أخرى ينطبق عليها هذا الكلام • أما الاسلام فمن ميزاته انه دين ثابت ومستقر ، ولم يخضع لعوامل الكلاسيكية أو العوامل الحديثة ــ المحرر

(٣) انظر مقالى دفاع عن الاستشراق ، فى ديوجين رقم ٥٠ ، (ربيع ١٩٦٥) ، ردا على مقال أنور =

فى البلاد الأوربية والأسيوية . ولكن مهما اختلفت درجات الاقتراب من هذا النموذج الممكن فان جميع الدول العربية او معظمها قد سارت فى خط الرفض الأساسى لمثل الحرية والديموقراطية (حتى مع استمرار استعمال واساءة اســــتعمال الاصطلاح الأخير) مضحية بها من اجل أهداف أخرى : العدالة الاجتماعية (١) ، الوحـــدة العربية ، الوقاية من الاستعمار الجديد ، جبهة مشتركة صامدة فى الصراع ضـــد اسرائيل . وكل انسان حر فى أن يقدر لنفسه الاجراء الذى تحققت به أو يمكن أن تتحقق به هذه الأهداف فى المستقبل القريب ، ولكن يجمل بنا على الأقل أن نتذكر الثمن الذى دفع من أجل ذلك ، وهو التخلى عن الحرية hurriyyaa التى ليست هى التحرر من السيطرة الأجنبية أو الصلف فحسب ، ولكنها كذلك التحرر من أى استبداد أجنبيا كان أو وطنيا . وكان من فضل حركة الاستقلال الايطالية واعتزازها أنها قادت فى وقت واحد النضال من أجل وحدة ايطاليا واستقلالها وحريتها المدنية ، وأنها حين تحقق الأمران الأولان لم تنس قط الا فى العشرين عاما من الديكتاتورية الفاشية ما لذلك المثل الأعلى الثالث ، مثل الحرية ، من قيمة عليا . وكذلك فان حركة الاستقلال العربية جمعت فى جذورها ، ابان القرن التاســـع عشر ، تلك المثـــل العليا الثلاثة ، ولكنها ، فى انجازها المضطرب ابان القرن العشرين ، قد أسلمت الى مهاوى السقوط ذلك المثل الأعلى الذى ربما كان أنفســها فى نظر الوعى الحديث . وهنا نعرف حق المعرفة ضروب التهكم من المصادر الشرقية والغربية عن عجز النظم البرلمـــانية ونزعة الحرية فى «النموذج الانجليزى» عن التكيف مـــع بعض الظروف الاقتصادية والاجتماعية . ولكن مهما يكن فى التطبيق العملى لهذه النظم من مساوىء وصعوبات لا تنكر (اعتاد كافور أن يقول انه يفضل أسوأ المجالس على أحسن غرف الانتظار لدى الملوك المطلقين أو السلاطين أو الزعماء أيا كانوا ..) فان هنـــاك شيئا واحدا مؤكدا وينبغى تكراره هنا ، وهو : لا يوجد فى العالم الحديث طرا مثال واحد للحفاظ على الحريات المدنية لشعب ما الا فى نظام نيابى يقوم على تعدد الاحزاب . ونقصد هنا بالحرية لا حرية الموت جوعا ، ولكن الحرية من كابوس الخوف ومن قبضة الدولة البوليسية المهيمنة وأدوات تعذيبها ومشانقها . صحيح أنهـــا حرية لا يشعر اليوم بالحاجة اليها الا القليلون من العرب ، اذا أخذنا بظواهر الامور ، ولكننا نعتقد أن الرغبة فيها والأسى عليها شعور ما زال حيا فى قلوب أفاضل الناس ، مع أن ذلك الخوف نفسه يكاد يخنق أنفاسهم . واذا كنا بذلك قد كررنا صراحة الفكرة المسيطرة على أذهاننا(٢) ، والتى لم نقلها لكى نخطب ود العروبة الرسمية ، فاننا سنمضى الى

= عبد الملك ، الاستشراق فى أزمة ، ديوجين رقم ٤٤ (خريف ١٩٦٣) .

(١) الكاتب هنا متأثر أيضا بالواقع الأوربى وبمنطق المتخمين ، نتيجة لاقتصاد الرفاهية الذى تعيش فيه قارة أوربا كلها . لكنه ينسى ان ذلك كله قد قام على ثروات منهوبة من دول لاتزال تعانى التخلف ، برغم انها هى التى سببت للآخرين حالة التخمة هـــذه . والعجيب انهم يصمون آذانهم الآن عن أصوات العدالة السياسية والاجتماعية وهى أساس كل حرية — المحرر

(٢) سبق أن بسطت هذه الأفكار فى كتابى Il Risorgimento arabo تورينو ١٩٥٨ ، وفى الكتيب Unita divisione nel mondo arabo وقد استقبلت هذه الكتابات لهذه البواعث استقبالا سيئا فى بعض الدوائر العربية ومن رؤسائها المهيمنين على صعيد السياسة الدولية .

مشكلات أخرى للعالم العربى المعاصر اقل احتداما ولكنها ليست اقل الحاحا ، وهى تتصل بصورة ما بالمشكلة التى فرغنا الآن من مناقشتها ·

ولست أعتقد أن مثل الجامعة العربية الأعلى ، الذى انظر اليه بعين التعاطف باعتبارى صديقا للعرب ومستعربا متواضعا ، قد حقق أو هو على وشك أن يحقق تقدما كبيرا فى المجال السياسى منذ نهاية الحرب العالمية الثانية عندما بدا مع انشاء جامعة الدول العربية أنه يدخل مرحلة من التحقق القريب · ورغم هذا المثل الأعلى فان الخلافات الطائفية قد تعمقت في عقدة العالم العربى تعمقا لا يستطاع معه التغلب عليها بسهولة · ولم تستطع المشروعات والمحاولات المستمرة للجماعات والاتحادات أن تصمد لأنانية من هم فى القمة من الرجال والجماعات أو لحاجات الموضوعية للدول فرادى · والزعيم الموهوب الذى بدا فى لحظة ما قادرا على أن يجر وراءه شعبه والشعوب المجاورة على الطريق الى الوحدة مضى دون أن يخلف وراءه أى واحد من أتباعه له مثل نفوذه وقادر على أن يخلفه فى شخصيته أو أسطورته(١) · ونحن نعتقد أن أضمن الخطى الى الوحدة العربية ، أو على الأقل نحو تعاون وثيق ، مازالت قابلة للتحقيق على أساس الثقافة والصراع من أجل التعريب Tarib وفى نشر التربية والمعرفة التى تسير جنبا الى جنب مع استعادة العربية المنشودة وتضييق مسافة الخلف بينها وبين اللهجات المختلفة · ولا بد أن يأتى اليوم الذى لا يشعر فيه مثقف مراكشى بالضيق عند مشاهدة فيلم فى القاهرة أو لا يرى مليكه نفسه مضطرا الى أن يتحدث بالفرنسية أو الانجليزية الى أميرة عربية من المشرق · ان الوحدة الثقافية العربية ، فى تقابلها مع الوحدة السياسية ، تبدو هدفا ممكن التحقيق ، على الاقل ، بالاقتراب منها شيئا فشيئا ، على مدى جيلين ·

ومن ناقلة القول أن نذكر عنصرا آخر قويا من عناصر الوحدة هو الدين ، وان تكن شمولية الاسلام فى العصر الوسيط قد تخلت ، الى حد كبير ، عن مكانها لمعنى القومية فى وعى العروبة الحديث · ولكن حتى مع التسليم بهذا التحول فانه لا ينبغى أن نهون البتة مما فى العقيدة ، التى أعطاها العرب لفئة كبيرة من العالم ، من قوة على البقاء ، وهى من الناحية العددية على الاقل فى تزايد واتساع مستمرين · ان اسلام أبى ذر الغفارى بدا كأنه ارهاص بالاشتراكية الحديثة كما بدا اسلام خالد بن الوليد وعقبة بن نافع بشيرا بالقومية العربية اليوم · ان ما يشعر به الناس من كراهية للغرب الملحد الرأسمالى والاستعمارى الجديد قادر على أن يوفق بين المبدأ الدينى القديم وبين المبدأ العنصرى والقومى الجديد · حتى البلاد التى لا يتغلغل فيها الاسلام فى ضمائر الافراد نجده فيها محسوسا من حيث هو جزء أساسى من تراث الآباء والأجداد وكلمة الحياة التى انبجست وانتشرت بين العرب ، حتى قبل أن تعلن على العالم وتفرض عليه · والدعاية العتيقة غير الناضجة والمضادة للدين هى وحدها التى ما زالت تستطيع ايهام الناس أن الدين يقف موقف العداء من العقلية ·

فما هو اذن ما يمكن أن تكون عليه وظيفة المفكر فى مثل هذا العالم ؟ لقد قرأنا

---

(١) ان عيب التفسيرات الأجنبية للقيادات السياسية العربية يتمثل فى سطحيتها فى الحكم على ماجريات الأمور · وقد سجلت الأحداث الأخيرة ، وانتصارات العرب الساحقة فى نضالهم من أجل التحرر الرد على هذه الآراء الفجة ·

مقال ج·ب· تشارناى «المفكر العربى بين السلطة والثقافة» الحافل بالملاحظات الحادة المستغلقة بعض الشىء على شخص غير ملم بلغة السوسيولوجيا المعاصرة · ونحن نريد فى أسلوب شخص غير ملم بالموضوع ، أن نعرض ثانية لبعض نقاط من ذلك النقاش على هدى التجارب الحديثة لا الحديثة جدا · والى نهاية العقد الخامس ، أى الى نهاية الحرب العالمية الثانية تقريبا والاستقلال التام لأغلب البلاد العربية ، كانت مشكلة المثقف العربى فى السياسة ، مع رفاقه من أبنــــاء بلده ، فى افتتـــاح ذلك الخلاص والتعجيل به ، هى التوفيق بين عاطفته نحو التقاليد الثقـافية لأرض الآباء والاجداد وبين تلقى الثقافة والحضارة الاوربية : أو ، تلك التى على غــرار مبضع بيليوس شفت الجروح التى أحدثتها هى نفسها ، برفعهـا تلك الشــعوب التى نهبتها هى واستعمرتها الى آفاق فكرية أرحب والى شعور بالحاجة الى الحرية أكثر صمودا · وهذا الموقف ، موقف الرفض للابتلاع الاستعمارى ، ولكنه موقف يتسم بتقـدير وبتمثل ما جلبه الاتصال بالغرب من مستوردات فكرية ، يمكن القول بأنه كان موقف جميع قادة المثقفين العرب فى النصف الاول من هذا القرن ، من طه حسين الى العقاد ومن كردعلى الى شكيب أرسلان وغيرهم من ممثلى النهضة المعاصرة · وهــذا الموقف من الانفتاح الفكرى التام نحو الغرب فى الوقت الذى رفضت فيه سيطرته السياسية انما تعدل فى عشرات السنوات الاخيرة فقط ، وذلك باعادة النظر أحيانا فى سلامة الثقافة الغربية ذاتها ·

بل ان بعض مواقف المتشيعين للثقافة الغربية ممن ذكرنا الآن ، ربمــا بدت لأصحابها أنفسهم بحاجة الى المراجعة · ان الجيــل الجديد الذى يبــدو أن العروى والحبابى وأنور عبد الملك هم ممثلوه ما زال الى الآن يفترى على الفكر الغربى ، ولكن يبدو بأنه « لا يوجد شرق أو غرب » قد بلغ نضجه من لون تلك الصفوة العربية · ومن السابق قضية مسلمة · وان الغربى ليمكن أن يغتبط بذلك حين يرى أن المبدأ القائل بأنه « لا يوجد شرق أو غرب » قد بلغ نضجه من لون تلك الصفوة العربية · ومن الآن توجد ثقافة واحدة ومجهود فكرى وأخلاقى واحد لمواجهة المشكلة المشتركة الخطيرة التى ثقلت كفتها · ومع ذلك فهناك مواقف أخرى لهذه الفئة المثقفة تدع الانسان فى حيرة من أمره حينما يبدو أنها تنكر على الغرب (على نطاق أكبر كثيرا من الشك فى المستشرقين وحدهم) القدرة على تقديم معيار موجـه للتفسير التــاريخى للحضارات الشرقية وأزماتها الحالية · وفى رأينا المتواضع أنه لا ابن المقفع ولا الفارابى ولا ابن خلدون نفسه يمكن أن يكونوا اليوم نجوما مرشدة للاتجــاه الصــعب فى المجتمع العربى ، مع أنهم ما زالوا بالنسبة لهذا المجتمع قيما نادرة وغالية ومعالم على مسيرته الطويلة الشاقة والمجيدة أحيانا · ولكن الحاجة الى حسم النزاع مع المثالية والماركسية والوجودية ، وبالاختصار مع أعظم التيارات الفكرية الحديثة حيوية ، والتى تشبهها أو تختلف عنها فى أن مصادرها وجــذورها من الغرب ، يتطلب من المثقف العربى اعترافا صريحا · ولو كنا من مثقفى العرب الحــديثين لكان من أعز أمانينا أن نظل عربا فى الصميم ، ولكن يحدونا مع ذلك تفتح الشـعور بأننــا مواطنون عالميون ، ولا يمكن أن يطلب أكثر من ذلك من مستعرب متواضــع ، وانه لمن استباق الحوادث طرح مثل هذه القضية الساذجة الوعرة المرتقى · فهل يمكن أن يكون ذلك على أقل تقدير شهادة بالحب وحسن النية نحو شعب وقفنا حياتنا على دراسته ولكل امرىء مانوى؟





المقـــال فى كلمات

يتحدث الكاتب فى مستهل مقاله عن أبحاث المستشرقين وهم من الأجانب ، وعن الغربيين منهم خاصة ، أولئك الذين يتناولون الاسلام فى أبحاثهم ، مبينا وجهات النظر المتباينة فى قيمة هذه الأبحاث ، وضرورة استبعاد وجهـات نظر أولئك المستشرقين ذوى النزعة الامبريالية . وفى القسم الثانى من مقاله يبين الكاتب لماذا اختار لحديثه جوستاف فون جرنبوم خاصة . انه اختاره لأنه يمثل نقطة التقاء لكثير من تقـــاليد المستشرقين ولثقافته الواسعة المدهشة . ان الكاتب يرى أن الأسس المنهجية لفون جرنبوم تبين ادراكه التام لما يقدمه من افتراضات ، ولكنه ــ على مستوى أكثر عمقا ــ يكون بعيدا عن الوضوح .

ويرفض جرنبوم الشعر العربى التقليدى كأداة أصيلة ومصـــــدر للمعلومات التاريخية . وأول مبدأ من المبادىء التى يتخذها فى البحث هو مبدأ الثقافة وهو مبدأ يثير مشاكل عديدة . أما المبدأ الثانى الذى يسير جرنبوم على هديه فهو أن الثقـــافة تشكل نظاما مغلقا . ومن الملاحظ أن تعبير الثقافة تعبير غامض يستعمل فى مجالات مختلفة على مشاكل متماثلة . والسبب فى ذلك أن كل شىء فى مبدأ الثقافة يتوقف

بقلم : عبد الله لروى

استاذ التاريخ بكلية الآداب بالرباط منذ ١٩٦٤ • أستاذ زائر بمركز الشرق الادنى بجامعة كالفورنيا • ولد عام ١٩٣٣، وحصل على الدبلوم فى التاريخ ، والاجريجية فى اللغة العربية • وعمل من ١٩٦٠ الى ١٩٦٣ فى وزارة الخارجية المراكشية • ومن مؤلفاته : الأيديولوجية العربية المعاصرة ١٩٦٧ ، وتاريخ المغرب ١٩٧٠ ، والعرب والروح التاريخية ١٩٧٣ ، القرية ١٩٧٢ •

ترجمة : الدكتور أحمد شلبى

مدرس العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة • حاصل على ليسانس الحقوق من جامعة القاهرة عام ١٩٦١ ، ودبلوم العلوم السياسية من جامعة باريس ١٩٦٨ ، ودكتوراه الدولة فى العلوم السياسية من جامعة الحقوق بالسربون بتقدير جيد جدا عام ١٩٧٢ • له مؤلفات باللغة العربية : تاريخ الفكر السياسى ، التنظيم والقضاء الدولى ، النظم السياسية ، الادارة المحلية ، تطور النظم السياسية والدستورية فى مصر • كما له مؤلفات باللغة الفرنسية •

على ما يتضمنه فى الواقع • أما المبدأ الثالث فى منهاجه البحثى فهو ناجم عما يترتب على ذلك من تقليل لشأن الوقائع الاجتماعية • وانطلاقا من هذا يتعرض جرنبوم للاسلام باعتباره ثقافة ، ولكن يؤخذ عليه عند تحليله الخلط بين داخلية الاسلام وتلك الظروف التى يكون الاسلام أحد أطرافها • ولا يمكن انكار الوجهة السلبية لكثير من آراء جرنبوم بالنسبة لكثير من آرائه فيما يختص بالقانون والسير الشخصية والمنهجية العلمية •

ومن المآخذ التى تؤخذ على جرنبوم الصفات التى يطلقها على الاسلام كقوله الاسلام الوسيط أو الكلاسيكى أو الحديث ، اذ ليس هناك الا أسلام واحد لا تغير فيه ، والذى يشمله التغير انما هو التقاليد التى تتخذ أشكالا مختلفة حسب الفترات الزمنية المتباينة • وتنتهى الدراسات العديدة التى قام بها جرنبوم عن القومية والتحديث والتفسير الذاتى للمسلمين الى أن الاسلام اليوم يشيح بوجهه عن الغرب لأنه وفى لمبادئه الأساسية ، ولأنه فى امكانه النهوض بمراجعة جوهره • ويرد الكاتب فى مقاله على آراء جرنبوم ردا موضوعيا ، مشيراً الى أن النظرية الثقافية عند جرنبوم تنتهى الى انحرافات يجب القاء الضوء عليها •

- ١٠ -

ليس من السهل أن نقرر هل للمسلمين مصلحة في اعتبار نقطة البدء في تحليل ثقافتهم هي أبحاث المستشرقين — من الأجانب والغربيين منهم خاصة — الذين يتخذون من الاسلام موضوعا لأبحاثهم ٠

وسرعان ما يبدو أن هذه البحوث لا مزية لها حين يتضح أنها مجرد نقد سطحي لا قيمة له ٠ ولا يؤدي هذا من النتائج الا الى أن مجهودات ثقافية كبيرة تكون في الغالب غير ذات قيمة عملية ٠ والاستشراق الغربي لا يكون اذن هو « العلم » الغربي المطبق على موضوع معين ، حيث يلاحظ عليه ضيق نطاق المناهج المستعملة في العلوم الأخرى نتيجة لأسباب متعددة مثل نظام الدراسات واختيار المبادىء المراد البرهنة عليها والأغراض المتوخاة الخ ٠

كذلك يلاحظ أن مجموعة المستشرقين تشكل جزءا من البيروقراطية ، ولهذا السبب لا يستطيع هؤلاء المستشرقون خلق مناهج جديدة للبحث ، ولا حتى مجرد تطبيق المناهج الموجودة من قبل ٠ ويترتب على ذلك أن انتقاد المسلمين «للاستشراق» لا يحقق عزل الأساس المنهجي عن وجهات النظر الخاصة بغية رفضها أو تطبيقها أو استعمالها لأهداف أخرى ٠ ويظهر هذا من التحاليل ومن الأحكام ومن الشروح في أدق خصوصياتها سواء لربطها بالمناقشات السياسية الكبرى التي تفصل اليوم بين الغرب والاسلام أو ربطها بالمجادلات الدينية القديمة ، ولهذا يطبق علم ضيق هو الابيستمولجي Epistémologie أو علم التميز بين العلوم الذي يتميز بالتأخر بالنسبة للتطور العام للعلم الغربي ٠ على أنه يتعين ملاحظة أنه كما ان المستشرقين مستقلون عن الكنيسة وعن الجامعات الحديثة كذلك فان النقاد المسلمين — حديثين أو ناقلين — يشكلون مجموعة خاصة ليست هي فئة « العلماء » كما انها ليست هي فئة القادة الفكريين للبلاد الاسلامية ٠

وبالرغم من ذلك فأنه توجد مصلحة في الفحص الانتقادي لعمل المستشرقين اذا تناولناه عند مستوى معين حيث انه يقود أساسا الى شكل جديد من « المناظرات » أو الخلاف الجدلي مع أخذ شروط الحصول على حقيقة عامة في الاعتبار ودون التعرض لجدل طويل حول وجود أو عدم وجود هذه الحقيقة فأنه من الممكن تأكيد أنه لا يوجد في هذا المجال سوى احتمالين : أما تعريف هذه الحقيقة ، وأما الاختلاف اللانهائي لوجهات النظر ٠ ومن المؤكد أنه سوف يستبعد بسهولة المستشرقون غير المسلمين ذوو النزعة الاستعمارية « الامبريالية » ٠ ولكن ما العمل مع المستشرقين الذين يكادون يوجدون في كل مكان ويزداد مركزهم الدولي من سنة الى أخرى في أوربا الشرقية والصين واليابان وأمريكا اللاتينية ؟ وفي داخل الاسلام نفسه كيف يمكن التوفيق بين وجهات نظر الشيعة وغير الشيعة ، وكذلك بين وجهة النظر التركية عن الاسلام مع رأى العرب عن الخلافة العثمانية ؟ وفي داخل المعسكر العربي نفسه فأن

الواقع الثقافى كان وسيكون موضوعا للتقويمات المختلفة • واذا كانت هناك رغبة فى عدم جعل تجزئة البحث سببا لقيام حماية ثقافية ، حيث يحافظ كل شخص على ثروته الثقافية ويمنع الآخرين من المساس بها ، فانه يتعين الخضوع لقواعد جديدة للمناظرات ، حيث ان البحث لا يتقدم الا من خلال المناقشة المفهومة والمنظمة جيداً •

- ٢ -

وبعد أن حددنا اطار النقد فأن السؤال الذى يثور هنا هو معرفة لماذا تخيرنا جوسناف فون جرنبوم Gustave Von Grunebaum ؟ السبب فى هذا الاختيار يرجع الى أنه يمثل نقطة التقاء لكثير من تقاليد المستشرقين • فقد تثقف فى فينا وورث كل التقاليد الفلسفية والتاريخية للمدرسة الألمانية ، وهى التى كانت خصما عنيدا للمصلحين المسلمين • يضاف الى ذلك أنه بفضل الصبغة العالمية للعاصمة النمساوية قد استفات من المدارس الأوربية الأخرى ، فرنسية وانجليزية وايطاليه وروسية • وعندما هاجر الى الولايات المتحدة انتظم فى جامعة شيكاغو المتأثرة بعلم الاجتماع الألمانى التى تعد حقيقة مركزا لتكوين أساتذة الجامعات الأخرى فى هذا الشأن • وجامعة شيكاغو معروفة بأبحاثها فى علم التميز بين العلوم أو علم الابستمولجى وفى علم مناهج العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع العام وعلم الانتروبولجى وعلم الاجتماع الدينى ، وباختصار جميع العلوم التى برز فيها الألمان فى الفترة العلمانية الولهلمية • وفى هذا الوسط الثقافى تحول جوستاف فون جرنبوم من عالم لغة متخصص فى الشعر التقليدى الى عالم أنثروبولجى فى الاسلام • وكما هو معتاد فى الولايات المتحدة من تعيين الأنثروبولجى فى وظيفة هامة فقد ترك جرنبوم جامعة شيكاغو ليرأس مركزا لدراسات الشرق الأوسط بمدينة لوس أنجلوس ، ولا شك أن فى هذا تشجيعا على تطبيق ما كان يعتقد أنه هو خصائص الاسلام على العالم المعاصر • وبالرغم من تأثره فى هذا الصدد بالعلوم السياسية فانه احتفظ بقدر من الاستقلال فى المنهج كما سوف نرى •

ان تباين عمل فون جرنبوم فيما يتعلق بالألهام على الأقل يستند الى مصدرين : الأول هو تنوع عناصر ثقافته حيث توافر له تكوين تقليدى « كيلاسيكى » يونانى لاتينى ، وكذلك معرفة جيدة ببيزنطة ، بالاضافة الى اجادة اللغات الاسلامية الأساسية من عربية وفارسية وتركية • والمصدر الثانى هو تنوع العناصر المنهجية من فقه اللغة وعلم الاجتماع الثقافى وعلم الأنثروبولجى والعلوم السياسية • يضاف الى كل ذلك معرفته بالأطار الألمانى والاطار الأمريكى ، حيث كان يلاحظ ما يتم على قرب منه من دراسات فى مجالات آخرى ، سواء بالنسبة للدول السلافية وبالنسبة للصين وأمريكا اللاتينية ، كما كان مدركا لأهمية مادة تحديد مناهج علم الاسلاميات •

وبسبب هذا التباين الذى يرجع الى مصادر المعرفة لا للنتائج ليس من المفيد انتقاد عمله ظاهريا او التركيز على آرائه ، سواء كانت فرضية أو جماعية ، بل يتعين الاتجاه الى صلب رؤيته والى التحديات التى يرمى بها الاسلام • ومع ذلك يتعين ملاحظة

أنه بالرغم من ميله الشخصى لمظاهر عديدة للحياة الاسلامية وبخاصة ميله للمسلم التقليدى الذى يرى فيه التشخيص الكامل لنوع من الانسانية المعادية للانسان ، فانه لا يترك نفسه ينقاد الى تحبيذ غير مستساغ ·

وبمرور الوقت تظهر بوضوح النهضة المادية والسياسية للاسلام ، وبالتالى تظهر سلبية أحكام فون جرنبوم وتحدياته السطحية للاسلام · ومع هذا فأن هذا الموقف يفضل موقفا يخفى بواعث ذات أهداف ·

- ٣ -

عندما يراد تحديد الأسس المنهجية عند فون جرنبوم فأننا نجده ـ عند مستوى معين ـ مدركا تماما لما يقدمه من افتراضات ، ولكنه ـ على مستوى آخر أكثر عمقا ـ يكون بعيدا عن الوضوح ومعتقدا ـ دون شك ـ أن بعض التعريفات بديهية ـ وعدم الوضوح هذا هو الذى يجب تحليله فى بعض أجزاء هذا البحث ·

منذ البداية فى دراسته عن الشعر نرى فون جرنبوم يرفض قبول الشعر العربى التقليدى باعتباره آداة أصيلة للاستمتاع الجمالى ، كذلك يرفضه كمصدر للمعلومات التاريخية · ويرفض فكرة الاتصال المباشر ، كما يرفض فكرة القياس المطلق بين الحسية العربية والحسية الأوربية · فهو يرى فى الشعر العربى تعبيرا عن الروح الأساسية التى هى الحضارة الاسلامية فى مجموعها · وهذا هو الذى يربط هذا المنظور بما يسميه « الانسانية الجديدة » لما بين الحربين العالميتين · ولكننا نعرف فى الواقع أن هذا مصدره بعيد تاريخيا حيث وجد من التقاء الكانتية الجديدة بالتاريخية ذات الألهام الهجلى · ومن هذا الالتقاء ظهرت معظم المدارس المؤثرة فى مجال العلوم الاجتماعية · ويلاحظ أن واقعة بدء دراسته للشعر خير دليل على هذا التفسير ، لأن الشعر هو المجال الوحيد الذى قام فيه فون جرنبوم بدراسة حقيقية ، على حين أنه مر بعد ذلك على دراسة النظرية العامة وظل فى اطارها · وانطلاقا من هذا يمكن تقرير أن الخصائص الذاتية للشعرا العربى سوف تؤثر بعمق على تفكيره · والانتقال من الشعر الى « الثقافة » يكون اذن من الأمور السهلة · وذلك لأن الثقافة كما يقدمها أ · ل· كروبر هى فى الحقيقة مستمدة من التفكير الألمانى ـ وبهذا فأن فون جرنبوم ذا الأصل الألمانى يكون قد وجد فى أمريكا مصادر لفكره الخاص · وبمرور الوقت يشرح فون جرنبوم منهجه ، وان كان هذا المنهج قد سبق ظهوره كاملا فى دراسته عن علم الجمال العربى · ولكن ما هى المبادىء الأساسية التى يستخدمها فى البحث ؟

١ ـ المبدأ الأول والوحيد فى الواقع هو مبدأ « الثقافة » ،
وهو مبدأ يستخدم فى تحديد موضوع الدراسة نفسه · ونحن لا نحاول هنا تحليل مضمون هذا المبدأ ، لأن مثل هذا التحليل لا يعدو أن يكون تأريخا وانتقادا لكل الثقافة الألمانية الأمريكية · ونكتفى فقط بملاحظة أن فون جرنبوم أخذ الثقافة كما

صاغها كروبر · وبعـــد تخليصـــها من كل التناقضات الصـــوفية الرومانســـية Mystico-somantiques التى شـــابتها عنـــد ديلثى والهيجيليين الجـــدد ، Nés hégéliens ومبدأ الثقـافة مفصـــول عن أصله الذى هو العقل الموضوعى والذى كان يمثل عند هيجل نقطة التطور للعقل · ويتعين تحديد موضوع أســـاس ــ أى من موضوعات علم الابستمولجى ــ حتى يصبح علم الثقافة ممكنا ومستقلا عن العلوم الأخرى مثل التاريخ وفلسفة التاريخ والاجتماع والاقتصاد السياسى غير أن ذلك سوف يثير دون شك مشاكل خطيرة بالنسبة لتحديد صفات الثقافة وتميزها عن موضوعات دراسات أخرى مثل المجتمع والحضارة والأيدلوجية والأخلاق والفن · وتحت تأثير كروبر فأننا نجد فون جرنبوم يضع ــ على الأقل فيما يكتبه ــ بين قوسى الناحية الجدلية لعلم الثقافة هذا بين قوسين ، بالرغم من وجودها فى نتائج تحليلاته الخاصة·

وما يسمح لمادة علم الابستمولجى أن تتميز هو وضع « ثابت » أو «غير متغير»، لا يتحرك باعتباره عامل تحديد الا بقدر تحركه باعتباره مبدأ وحدة ، وبعبارة أدق كمبدأ استبعاد ، حيث أن كل عامل اختاره الاسلام يعنى وجود عامل آخر رفضـــه الاسلام · ويستخدم فون جرنبوم تعبير « غير المتغير » · فى مرات عديدة ، سواء فى دراسته عن التبادل الثقافى والتأثير وفى دراسته عن التطور · ذلك أن التبادل والتأثير يحـــدثان تحت ادارة غير المتغير ، على حين أن التطور هو النتيجة التراكمية لهـــذه الاختبارات الموجهة كلها فى اتجاه واحد ، فالثقافة عنده اذن هى مبدأ استبعاد وفترة تشكيل حتى تظهر بوضوح فى كل الاختبارات المتعاقبة بحيث تشكل « قالب » الثقافة موضوع البحث · وهذا القالب لا يكشف عن نفسه موضوعيا بالنسبة للمجتمع محل الدراسة ، ولا شخصيا بالنسبة للباحث ، الا فى نهاية العملية التاريخية · فهو فى البدء مجرد افتراض محتمل موضوعيا وشخصيا ، ولكن لا يتم التحقق منه الا بواسطة التاريخ وفى التاريخ · والثقافة كما تظهر فى النهاية هى مجموعة من القيم المنظمة على أساس مبدأ الاختيار والاستبعاد ، أو بناء على الشعور بالارتقاء ·

ومن الممكن أن نحدد من الآن جميع المشاكل التى يثيرها الانتقال من هذا المبدأ الوحيد والمعتبر « معطية » Donnée لا يكشفها الا التاريخ فقط ·

٢ ــ وانطلاقا من المبدأ السابق الذى هو فى الوقت نفسه طريقة للتحقق منـــه يظهر المبدأ الثانى لفون جرنبوم ، وهو أن الثقافة تشكل نظاما مغلقا ، حيث ان مبدأ الاستبعاد يطبق على كل المستويات · واذا كانت محاولات تركيب بنيان ثقافة معينة انطلاقا من مبدأ مركب يصيبها الفشل فأن هذا قد يكون سببه أن هذه الثقافة ليست واحدة فى معناها الحقيقى ، وقد يكون سببه أن المبدأ الذى نسعى وراءه يصعب على البحث لدقته الشديدة ، حيث انه فى اطار مبدأ « الثقافة » لا يمكننـــا رفض طبيعة النظام نفسه ·

والملاحظ فى هذا الشأن أن تعبير الثقافة غامض ، بالرغم من أن جميع المدارس من العلوم الانســـانية تســـتعمله ، والسبب فى ذلك هو ان كل شىء فى مبـــدأ

الثقـــافة يتوقف على ما يخفيه في الواقع . وتحت تأثير كروبر نرى فون جرنبوم يستعمل هذا التعبير في معنى « نموذج اتجاهه الى الخلف » ، ويستعمله في مجـالات مختلفة على مشاكل متماثلة من ناحية الشكل مثل الذرية Atomisme في الشعر ، وفى نظرية الطبيعة ، وفى علم السياسة . وابتداء من اللحظة التى يتم فيها اعمـــال مبدأ التداخل ومبدأ الاستبعاد ـ باعتبارهما صلب فكرة الثقافة ـ فان نتـــائج ذلك تظهر في صورة وقائع اجتماعية ونفسية وأخلاقية وسياسية الخ ، وهى غير متشابهة على الاطلاق ، وان كان من الممكن أن نقصرها على معان عقلية مباشرة في المبدأ المذكور . وهذا النظام من القوة بحيث تقل شيئا فشـــيئا فى تاريخ وفـــكر الباحث الوقائع الاجتماعية والتاريخية لثقافة معينة . وهذا النظام يظـــل مع ذلك مثاليا ، حيث ان الباحث لن يتمكن من تعقل كل الوقائع التى يقدمها له التاريخ ، وفى كل مرة يتمكن فيها من ربط احدى هذه الوقائع بالمبدأ الأول بحيث يجعلها ذات معنى ، فهو يضعها في سماء الأفكار التى تكون خالية فى البداية ، ثم تبدأ تمتلىء بالنجوم شيئا فشيئا . وهذا النظـــام هو اذن تحول بعيـــد للشمولية الهيجيليــــة ، Totalité négélienne ولكن فى الصورة التى تكون فيهـــا مقبولة فى معرفة الفيسلوف أى مستقرة الى الأبد وفاقدة لضروريتها الداخلية . فهى لا تعدو أن تكون امكانية من بين امكانيات عديدة ملازمة للتاريخ الذى يصبح فى هذه الحالة ميدانا نضاليا للعقل البشرى .

ويتعين أن يحدد بدقة تعريف « النظام » ، والاحدث الخلط بينه وبين أصطلاحات أخرى يمكن أن تكون محل مقارنة شكلية معه ، مثل بنيان ونماذج وشمولية ومجموع وميدان وغير ذلك من المصطلحات التى تستعملها العلوم الاجتماعية التى تتعامل مع فكرتين أساسيتين : الأولى تعطى وحدة لمـادة البحث ، والثانية تتضمن مبدأ التطور والمشكلة بالنسبة للباحث فى هذا الصدد هى تخطى هــــذه المتشابهات من ناحية الشكل .

٣ ـ والنتيجة المترتبة على كل ما سبق تظهر في « التقليل » ذى الدلالة لـــكل الوقائع الاجتماعية . وبغض النظر عن بعض الأمور الثانوية فأننا نكون بصدد اعادة بناء عملية الاستبعاد ، وبالتالى نكون بصدد تحقيق المبدأ الأول على كل المســتويات . والتطور الكلى لعلم اللاهوت ـ بما فى ذلك استخدام العملية التى تتبع لحل التعبيرات المستخدمة فيه ـ يعنى اعادة استخدام هـــذا المنهج بالنسبة لتطور المجتمع والدولة والاخلاق العامة وتكوين الأنماط الانسانية المثالية بالاضافة الى التعبير الأدبى والبنيان الحضرى الخ . ومن هذا يتضح أن المدنية تمثل بالنسبة للحيز المكانى العمل المكتوب بالنسبة للألفاظ والسياسة بالنسبة للزمن واللاهوتية بالنسبة لأبديتها ، وكل هـــذا يمثل الخطة الأساسية « للثقافة » موضع الدراسة . ومقتضى هـــــذا أن كل نظم العلاقات تتقلب بعضها فوق البعض الآخر متشابهة .

والمشكلة الأساسية فى هذا الصدد هى تبرير هذه الصياغة . وحتى لا يبدو مسلكنا مشوبا بالعشوائية فســـوف نجعله نتيجة للامتداد التاريخى نفســـه ، بحيث

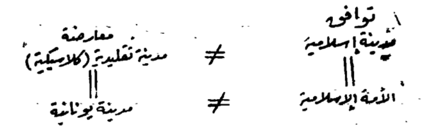
يكون التحليل مجرد التقاء مع الحركة التاريخية • وبالرغم من آن أثر هيجل هنـــا واضح فان ما هو مبرر عند هيجل ليس كذلك هنا الا باعتباره امكانية لوجود علم مستقل •

- ٤ -

ومن هذه الافتراضات نجد فون جرنبوم ينطلق فى دراسته للاسلام • ولذلك فأن الحكم على النتائج التى حصل عليها يتعين أن يتضمن تقدير الافتراضات الســالف ذكرها • ولهذا السبب سوف ندع جانبا كل التأكيدات ـ وهى عديدة ـ التى تظهر نفورا واضحا عند الكاتب من الاسلام •

يلاحظ أنه منذ البداية يتعرض فون جرنبوم للاسلام باعتباره « ثقافة » ، وهذه نقطة أساسية يتعين ملاحظتها ومناقشتها • ففكرة الثقافة تثير مشاكل عديدة كمــا سبق أن رأينا • والاسلام الذى يتعين اظهار روحه والهامه ومبدأه التوحيدى يؤخذ هنا منذ البداية على أنه ثقافة ، وذلك أمر خال من الدقة • ومن شأن عدم الدقة هذه التأثير على نتيجة البحث •

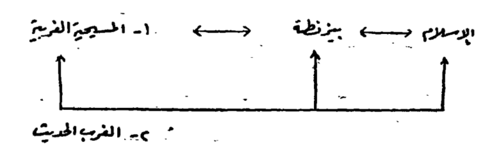
والروح التى ينتمى اليها الاسلام لا يمكن استيعابها مباشرة حيث يتعين اجراء محاولة ، وتجديد هــذه المحاولة عدة مرات نظريا ، حتى نتمكن من معرفة المنطق الذاتى لتاريخ الاسلام • والطريق الوحيد لهذا هو المقارنة المزدوجة • ويكون ذلك بدراسة التوافق والانسجام فى المجــالات المختلفة فى داخل الاســلام ، وبدراسة الاختلاف والتعارض خارج الاسلام • فالتحليل يكون دائما قائما على أساس متغيرات أربع •



وعندما يحلل فون جرنبوم ـ وهو لا يكتفي بمجرد التلخيص ـ نجده يتلاعب دائما بالمقارنة بين داخل الاسلام وتلك التى يكون الاسلام أحد أطرافها • وبواســطة هذه المحاولات المتتابعة والتحقيقات المباشرة أو مع استخدام وسيط يصل الى تحديد واقعة معينة وفهمها • ولهذا السبب المنهجى فأن افتراضاته تكون مجرد آراء ••

١ ـ المقارنة الخارجية : ان خطة دراسات فون جرنبوم ، سواء كانت هـذه الدراسات طويلة أو قصيرة ،تكون في الغالب غير متغيرة ، حيث يمكن تلخيصها في نظرية عن الله يتبعها نمط من التسامح • ويلي هذا النمط نظرية سياسية تشكل الملحق الأساسي أي قالب الاسلام • ويحق أن نتساءل لماذا هذه الخطة ؟ ان نظرية الله تاتي نتيجة قراءة النصوص ، وتتحقق ايجابيا بالحياة الفردية وسلبيا بمصير الجماعة الاسلامية • وانطلاقا من هذا القالب يمكن الحكم على كل التطورات الجزئية ، سواء تمثلت في علم أصول الدين والفقه (سياسة وقانون وهيكل اجتماعي) أو أنماط الشخصية مثل قصة حياة شخص وكتابة تاريخه ، كما تتمثل أخيرا في أنواع وأساليب الكتابة من شعر وأدب • ويلاحظ هنا وجود سلوك ينقسم منطقيا الى فترتين زمنيتين، في الفترة الأولى يسهم في تاريخ الأحداث بدرجة كبيرة ، والسبب في هذا معروف جيدا • لأن وضع كل الوقائع المعروفة في علاقة مباشرة سوف يؤدي الى « لمعان ضياء » الاسلام باعتباره وحدة تاريخية تمثل معطية ويصبح في هـذه الحالة مجرد بنيان نظري لمجتمعات ممكنة • ومن شأن هذا التحليل الوصول الى نوع من الوظيفية المطبقة على الماضي ــ ومن أجل الهروب من هذه النتيجة فأنه يلجأ الى التاريخ كي يعطينا الأفكار الأساسية والاتجاه التركيبي للمبدأ • وهذا هو ما يفصل بين مبدأ الثقافة بالنسبة لتطبيقه على مجتمعات بدائية عن مبدأ الثقافة عند فون جرنبوم الذي يهاجم مجتمعنا منظما غاية التنظيم • ومع ذلك فانه يظل موضع تساؤل معرفة هل هذا الاحتياط كاف لتجنب أي اتجاه نحو الشخصية •

٢ ـ المقارنة الداخلية : في هذه الحالة يمكن التمييز كذلك بين مستويين : الغرب المسيحي وبيزنطه من ناحية ، يقابلها الاسلام من ناحية أخرى ، ولكن على هـذا المستوى التاريخي نفسه ، حيث ان المسافة بين هذه الوحدات الثلاث تكون من طبيعة خطية • والغرب الحديث يعارض هذه الوحدات ولكن في تطلعات أكثر طولا •

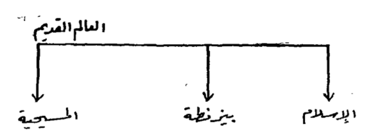


٢ ـ الغرب الحديث •

ويعتبر فون جرنبوم المفاهيم السابقة معروفة سلفا ويأخذ حاجته منها من المكان الذي يجدها فيه • وحيث ان كل تشخيص للاسـلام سوف يتوقف على تشخيص

الثقافات التي يعتمد عليها فأننا نجد أنه كلما كان لهذه النماذج الثلاثة تشخيص كامل بالنسبة للعصر الوسيط حيث كانت متميزة ترتب على ذلـــك نوع من التميز بالنسبة للأصل المشترك وهو الثقافة القديمة · وينطبق هذا خاصة بالنسبة للمستند الرئيسى وهو الغرب الحديث · والعالم القديم يظهر أنه لحق تمتل فيه اليونان الفترة الكلاسيكية وروما فترة الانهيار ، وهذا العالم القديم يغذى أيضا الاسـلام وبيزنطة اللذين يشكلان حالة جيدة تقريبا من حالات التوازى الثقافى وتظل العلاقة بين العالم التقليدى والغرب المسيحى الوسيط مختفية ·

ويمكن اظهار هاتين الوسيلتين على النحو الآتى :



١ الإسلام

الله	الإنسان	المجتمع	التعبير	العلم
القرآن	التقوى	المذاهب	شعر	
علم اللاهوت	أنماط الأبطال	فقه	أدب	
تصوف	أنماط الأسلوب	إكولوجية (مدينة)	عمارة زخرفة	

٢

	عالم كلاسيكى	بيزنطة	الإسلام	الغرب المسيحى	الغرب الحديث
الله			+ +		
الإنسان			+		
مجتمع ـ دولة			—		
التعبير			X		
العلم			—		

هذا الجدول هو بطبيعة الحال جدول نظرى ، حيث لم يتم ملء كـــل بنوده ، والسبب فى هذا هو أن الأمر بالنسبة لفون جرنبوم يتصـــل بضرورة ملء خانات

عمود واحد فقط . وفي الحقيقة ماذا يحدث اذا نظرنا الى تعريفات فون جرنبوم على أنها آراء ؟ ان هذا ممكن ، كما فعل هو بالنسبة لنتائج بحثه انطلاقا من هذا القالب بالنسبة للطـــابع الآلهى فى القرآن ، حيث عبر عنه ايجابيا فى حياة الأفراد ســلبيا بالصراع بين المذاهب .

لا يهمنا هنا الا النتيجة المكثفة للأبحاث التى يجب أن تكون نظريا قد سلكت طريقا ملتويا جدا ، والمبدأ التوحيدى يجب أن لا يكون قد تم عزله ، لا بسبب الرغبة فى جعل العرض واضحا ومنطقيا ولكن بسبب العديد من التجارب الفاشلة . ونقطة المبدأ لا تهم اذا بدأنا بتبيين القاعدة الازدواجية بين الكتابة التاريخية وعلم اللاهوت من ناحية والشعر وأنماط الاخلاقيات والنثر والعمارة والسياسة وأنماط الأبطـــال وما الى ذلك من ناحية أخرى ، ثم أخذنا بالتقارب المختلف والتخفيضات الكمية بحيث ننتهى الى الشمول بنظرة واحدة لكل التقسيمات المتوازية للحقائق الظاهرة التابعة عن الروح الأساسية للاسلام . ولا نملك بطبيعة الحال وسيلة مراقبة التحقق من البحث الحقيقى هل هو فى مستوى الانضباط المنهجى . ان الشخصية تؤثر فى الفحص فى كل خطواته بحيث ان نتائج هذا الفحص تبقى فى النهاية مرتبطة بالقيمة التى تعطى للمنهج نفسه .

- ٥ -

وقبل أن نمضى فى اظهار تقديرنا النقدى للنتائج التى توصل اليها فون جرنبوم نوضح أولا النتائج التى تنتج بالضرورة عن استعمال هـــذا المنهج ، ثم نكمل ذلك بتحليل هذا المنهج .

١ ـ حيث ان الرغبة الأساسية تتمثل فى مبدأ الاندماج ومبدأ الاستبعاد لثقافة معينة غير ممكنة مبدئية ، وبمعنى أصح لا تكون جاهزة الا عندما نذهب للبحث عن وجه مستتر أو غير مكتمل التكوين ، فأننا كثيرا ما نخـــاطر بالجرى وراء أســـباب خاطئة اذا وضعنا أنفسنا خارج النظرة المذكورة . ان هنـــاك أسئلة كثيرة لا يجوز طرحها ، وأبحاث عديدة لا يجوز اجراؤها الا بهدف ايضاح الاختبار الأول الذى أدانها بأنها غير ذات موضوع . وبواسطة الحركة نفسها التى تسمح لنا بعزل قالب الاسلام فاننا نحدد فى كل المستويات مساحات انفراجها . وهناك محاولات فردية ومقدمات جزئية ومبالغات معممة ولكنها وقتية ، وهى كلها يمكن اكتشافها فى وقت أو فى آخر ولكنها تكون عاجلا أو آجلا متجاهلة منسية أو مستبعدة أو متروكه حسب ثرائهـــا

وخطر التفكك الذى تتعرض له الرغبة الأساسية للمجتمع • وسوف نرى ما هى تأثيرات هذا الموقف على اتجاه الأبحاث وتقويم النتائج • ان القانون والتراجيديا والشعر الدرامى ونظرية الدولة والفن التشكيلى لا توجد فى الاسلام ، وبالرغم من ذلك فان الباحث لا يمكن أن تهون عزيمته ، حيث أن القالب لا يكتشف الا بطريقة تدريجية • وكثير من المحاولات فى عديد من المجالات تكون لازمة فى كل مرحلة ، والمشروع نظريا لا نهاية له ، والتأمل فيما قد استبعد له أهمية مثل الأهمية المعطاة لما قد تحقق فعلا • ومع هذا فانه لا يمكن أنكار الوجهة السلبية لكثير من آراء فون جرنبوم بالنسبة للأصول ، مثل الشريعة والسير الشخصية والمنهجية العلمية ، وهو ما سبق أن وضحناه مما يثير مشاكل خطيرة على مسلكه • واذا وجدت محاولات عديدة وكثير منالاستقلال الذى ينطوى على مخاطرة فأنه يحق التساؤل كيف أصبحت فى الواقع قوة التكامل للمبدأ الأساسى ؟ ويوجد رد فعل عند فون جرنبوم ضد الأحكام الظاهرية والفاصلة التى تربط التخلف بالعجز الاجتماعى • ولكن لابد أن نذكر هنا ما قيل عن نقص التحيل وعن السلوك المدنى وعن النظرة التاريخية وعن الروح العلمية عند الجنس العربى ، وسوف نهتم فى هذا الصدد بالاعتدال فى التقدير الذى لا يعدو ان يكون هو الجانب العكسى لضيق مجال النشر •

٢ ــ بحث الايحاء الأساسى وقالب الاسلام يكون بالضرورة وصفا للكلاسيكية وللتقليدية ، وبهذا تكون هذه الأفكار الثلاثة فى الحقيقة تعبيرا عن الأمر نفسه ، والقالب يكون فى لبدء مجرد محاولة لاعادة تنظيم مجال الدلالات ، وان كان هذا لا يتحقق الا مع الوقت • أندماج أو استبعاد موضوعات ونظم للوصول الى نظام القيم لا يمكن أن يتم تلقائيا وانما بواسطة رجال منظمين فى مجموعات • والقالب لا يكون موضوعيا الا عندما يتحدد فى عقلية مجموعة ، وبعبارة أخرى عندما يصبح تقليدا حيث أنه ليس بناء موضوعيا دائما ، ولكنه نتيجة نشاط الرجال الذين ينشرونه فى أضواء التاريخ • وهكذا فان التقيدية اللاشعورية ليست غير مفيدة فقط ،ولكنها أيضا غير قابلة للتفكير فيها • وفى هذا التصور لا توجد تقليدية حقيقية الا ابتداء من لحظة اعادة بناءة بالنسبة لفترة ماضية أو غداة أدراك مرحلة انماط سابقة • فلا يوجد تماثل بين التعبيرات والقالب الا ابتداء من أن الثقافة تحاول المحافظة على توازن لا يظهر الا عندما يكون قد اختفى دون امكان علاجه • وابتداء من القرن الحادى عشر ، حيث الهزيمة الكبرى التى تمثلت فى الحروب الصليبية الأولى ، نجد الاسلام يجد قالبه ، فى حين أن الفترة السابقة ، الواقعة بين القرن التاسع والقرن العاشر وهى الفترة التى اعتبرها المؤرخ أوج الاسلام ، لا تشكل للمثقف الفترة المركزية• والسبب فى ذلك يرجع بالتحديد الى عدم وضوح الموقف . حيث أنه لا يمكن الجزم بأن شيئا ما قد اندمج نهائيا أو استبعد نهائيا • وفى هذا المعنى تكون الصفات التى يطلقها فون جرنبون على الاسلام بقوله الاسلام الوسيط أو الكلاسيكى أو الحديث أوصافا محايدة ، حيث لا يوجد اختلاف بين الاسلام الكلاسيكى أو الاسلام الوسيط أو الاسلام بدون وصف ، وهذا ما يتضح من قراءة سريعة لمضمون الكتب الثلاثة •

وبالنسبة للاسلام الحديث سوف نرى مشكلته كما يبينهـا العنوان الفرعى للكتاب المخصص له الذى يحمل اسم البحث في الشخصية · فلا يوجد الا اسلام واحـد ، لا يتغير الا عندما تأخذ التقاليد شكلا على أساس الفترة المجددة والمفترض انهـا تقليدية · وانطلاقا من هذا فان التتابع الفعال للأعمال يصبح مسألة وهمية ، ويمكن أن نأخذ أمثلة على ذلك من أى فترة ومن أى جهة · وهذا يعنى أن منطق القالب الذى وجد أخيرا هو وحده الكفيل بتحقيق الشهرة · وبالرغم من كل الاحتيـاطات التى يمكننا وضعها تحت يد باحث جاد ومثقف فاننا لا نستطيع أن نستبعد الشـك فى الشخصية التى تصاحب عمله ·

٣ ــ نلاحظ أن الانحلال هو من مشتملات تعريف التقليد ، وان كانت مشاكل الانحلال بصفتها هذه تتلاشى ــ ويمكن القول بأن الظروف قد تكون مهيأة ، كما أنها قد تكون مساعدة على زيادة الخطورة ، كذلك يمكن أن تكون معلجة أو تكون مؤخرة للانحلال · ولكن مع هذا يظل السبب الحقيقى كامنا فى القالب نفسه ، أى فى مبدأ الاستبعاد الذى يكون فى الوقت نفسه مبدأ الشخصية · وكل ثقافة بصفتها نظـاما مغلقا يتدرج اختياريا يكون مآلها بعد فترة من الزمن الى الجمود · ومنذ أكتمـال صياغة تقليد معين فانه يكون محكوما عليه بأن تعاد صياغته فى نطاق أكثر ضـيقا وعمقا · ونجد هنا نتجة بعيدة لفكرة نهاية التاريخ · ومن هنا لا يوجد فى الحقيقة اسلام أنحلال ولا اسلام حديث · وفى كلتا الحالتين فأن السؤال الذى يجب وضعه هو المحافظة أو النهاية للثقافة التى تسير نحو بداية ثقافة أخرى · الاسلام الحديث يكون اذن تعبيرا جغرافيا يشمل كل العالم الاسلامى الذى يوجد به منذ قرن فوضى ثقافة شاملة · والدراسات العديدة التى قام بها فون جرنبوم عن القومية والتثقيف والتحديث والتفسير الذاتى للمسلمين تنتهى فى الواقع الى اظهار الاسـلام اليوم رافضا الغرب ، لأنه ظل وفيا لايحائه الأساسى ، وان كان لايستطيع التجدد ألا انطلاقا من وجهة الغرب الحديث بالنسبة للانسان والنسبة لتحـديده لمعنى الحقيقة · ومن هنا تظهر الأهمية التى يعطيها لدراسة التاريخ ·

٤ ــ القاعدة العامة فى الثقافة ــ مثل الاسـلام الذى أصبح مأديا من جانب تقليدى ــ لا يمكن أن تعرف تجديدا بالمعنى الصحيح للتجديد ، حيث انه يمكن مواجهة أو اتخاذ التجديد كمبدا ، ولكن لا يمكن تحقيقة ، وهـذا القول يصـح بالنسبة للتقليدين الذين لا يدعون ذلك ، كما يصـح بالنسبة للأحرار « الليبراليين » الذين يتبنونه ، كما يصح أيضـا بالنسبة للمحدثين الذين يقبلون الحتمية دون أن يعلنوا هذا وبعد أن يكون ذلك قد تم · الأوائل لا يرون أن الاسـلام قد حل سلفا جميع المشاكل التى يمكنه أن يقدم حلولا لها ، والفريق الثانى يجلون الاسـلام بالطبيعة ، على حين أن الفريق الثالث لا يعتقد أن هناك صعوبة أو استحالة بالنسـبة لاندماج الثقافات التقليدية دون توافر المنطق · وهناك اشارات عديدة ومطولة بالنسبة للتجربة

الألمانية والروسية تقول ، حتى فى اعتراضاتها وتناقضاتها وتداخلاتها وتعقيداتها ، أن الاسلام لا يستطيع التجدد أبدا ٠

ان الثورة ليست خلاقة ، كما أن الانفتاح لا يمكن أن يكون خلاقا هو الآخر ، لهذا فأن فون جرنبوم يعارض النظرة التوفيقية للمؤرخ الانجليزى توينبى ٠ ومع ذلك فأنه يترك بابا للخروج مفتوحا ، وان كان هذا الباب يحمل علامة العالمية التقليدية للمثقفين فى أوربا الوسطى ، وهو ما لا يتطابق مع المنهج الثقافى ٠ والمثال الوحيد للاتباع الناجح للمنهج الغربى الذى يقدمه لنا فون جرنبوم هو الهند ، وأن كان قوله غير مقنع ٠ ومن الصعب أن نتحاشى الانطباع بأن الذى يتحدث ليس هو بالعالم الاسلامى وانما هو أحد المعجبين بتوماس مان وموسيل ٠

وتظهر لنا الملاحظات السابقة بوضوح أن المنهج الذى اختاره فون جرنبوم يؤدى الى نتائج ضرورية وعامة لأحكام أو أوصاف هذه الاعتقادات لا تستهدف الانتقاد ، لأنه يمكن بسهولة التخلص من كل محاولة علمية بالطريقة نفسها ٠ والآن ندرك تماما الافتراضات الأولية للعلوم الاجتماعية وللعلوم الطبيعية حتى نفهم ان الانتقادات الشكلية من هذا النوع غير كافية اطلاقا ٠ ومثل هذا يمكن أن ينطبق بالنسبة للانتقاد على أساس عملى : هل يمكن انطلاقا من هذه التحليلات أن نحصل على سياسة فعالة فى البلاد الاسلامية ان مثل هذه السياسة يمكن أن تكون غير مقبولة حيث ان فون جرنبوم يؤكد صراحة أن تجربته تتجه أساسا لتكون تأملا ثقافيا للغرب ٠

- ٦ -

ان نقدا جديا يجب أن يقوم على اختبار منهج واضح ، ولكن داخل اطار القواعد المقبولة لنظرية المعرفة ٠ لنلاحظ الافتراضات « الثقافية » عند فون جرنبوم فى عموميتها أولا ثم فى نتائجها المنطقية على الاسلام ، ولكن كل هذا يجب أن يتم فى اطار القواعد التاريخية الحديثة ٠ وقبل أن نعارض فون جرنبوم فى نتائجه الختامية يجب أولا أن نحدد ما ننسبه اليه ، والا فسوف يدعى بامتياز الموضوعية ٠ وفى هذا المستوى من النقد سنكون مجبرين على قبول تقسيم معين للعمل ٠ عالم الاجتماع يرد على عالم الاجتماع وفقا للقواعد المتعارف عليها أو « قواعد اللعبة » ، والمؤرخ يرد على المؤرخ ، وسوف نرى أخيرا أنه سيتبقى مكان خاص لعالم اللاهوت وعالم الأخلاق ٠ كذلك لا يمكن أن نستمر فى خلط المجالات باستخدام وزنين أو مقياسين ، وهو ما كان دون شك سبب الضعف الأساسى للحركة السلافية فى كل أشكالها ، وهو ما سوف يضعف بدون مساواة كل فكر لم يقيم بالاختبار الضرورى للموضوعية ضد الشخصية والاستنتاجية ضد الالهامية والعمومية أو العالمية ضد الذاتية ٠

وبعد توضيح ذلك ماذا نستطيع أن نرد به على تصور فون جرنبوم ؟ الملاحظات عن الأجزاء السابقه تساعد على فهم أن التحليل الثقافي ـ حتى عندما يحدد على أساس حقه كمجال خاص للبحث حقل بحثه في نتائج محددة ولكنها ذات معنى ـ يؤدى الى كثير من الاعوجاج والاختزال والمخالطات الذاتية (الشخصية) • وهذا دون شك لا يعدو أن يكون ممرا ضيقا حتى يوضع فى مركز العلوم الانسانية كما يأمل فون جرنبوم • والفشل يمكن ارجاعه لسبب واحد هو افتقارنا لمفهوم التاريخ أو عدم وجود مفهوم للتاريخ •

« النظرية الثقافية » تنشأ حتما من النظرية التاريخية ، ولكنها تحتفظ بكل العيوب المنسوبة الى الروح الرومانسية • وفى كل لحظة يكون المرجع الى التاريخ ، وفى الحقيقة تحل محله فى كثير من الأوقات نظرية للتاريخ لا تعدو أن تكون محاولة على درجة كبيرة من القصور ، وكثير من المسائل قد اعتبرت منذ البداية خاطئة ، وكثير من النتائج فقدت قيمتها ، وكثير من النتائج دخلت فى قضايا القياس • والنتيجة هى صعوبة اقرار كيف يساعد القصور « الثقافى » على تشجيع البحث الملموس •

فلنمر سريعا على الجزء المثالى الذى يأخذ كمبدأ بناء للثقافة الاختيار بين عديد الفرص المتاحة • وفى الحالة التى لا يوجد فيها عنصر راجح وحيث « البنائية » فى النهاية تكون مستنبطة من اختبار يكون فيه التاريخ وحده كما نفسره مدينا ، وهذا يعنى « الحتمية المثالية » التى ـ بعد عزلها من جذورها الهجيلية ـ تكون فى النهاية غير ذات قيمة تفسيرية حتى ولو سمحت بفهم معين • ويمكن أن نذكر دون مجانبة للصواب مثال العلوم الخاصة بالطبيعة لتأكيد أن خطواتهم ليست أسسا مختلفة ، وأن النتائج لا تكون غير متشابهة الا حيث تختلف « الموضوعات » المكونة لهذين النوعين من العلوم • فى هذه الحالة يجب أيضا نتبع فعال للعلوم الخاصة بالطبيعة التى لا تقيد مجال البحث أو تحرف كثيرا الوقائع محل الملاحظة • ولكن « النظرية الثقافية » عند فون جرنبوم تنتهى الى تقييدات وانحرافات •

١ ـ ويظهر هذا على الخصوص فى « العلم الاسلامى » الذى يتسبب بجلاء تام فى ضيق فون جرنبوم لأنه من جهة موجود ولا يندمج فى المبدأ الوحدوى الظاهر للاسلام ، ولأنه من جهة أخرى له أثره العميق فى أوربا • وقد لاحظنا أيضا أن تطور هذا العلم لا يتطابق اطلاقا مع علم الدولة أو علم المجتمع ، حيث ان الاكتشافات العلمية الكبرى تمت أثناء فترات الانحطاط السياسى والارتباك الاجتماعى • وهذا التطور باختصار لم يبحث الا القليل منه ، وبالتأكيد سيتضح فى المستقبل كثير من الأمور الغامضة الآن والخاصة بالمجتمع والثقافة الاسلامية • ولكن فون جرنبوم لا يعطى قيمة للعلم أو الابحاث باعتماده على نظرية للحقيقة يعتبرها مركزية وبناءة فى الاسلام ، ويستنتج أنه على أية حال فأن هذا العلم لن يكون الا هامشيا ، حيث انه

يقوم على نظرية المعرفة التى كانت غير ملائمة . ولكن الموقف فى أوربا الغربية حتى القرن السابع عشر - ومن المحتمل بعد ذلك - لم يكن مختلفا . وأكثر من هـذا لم يعط أهمية لاستقلال طائفة العلماء . ومن يستطيع القول ان الأيديولوجية المتسلطة - نظرية الحقيقة - كانت نظرية مجموعة من العلماء ؟ ان الربط المباشر « للحقيقة » عند علماء الدين بالممارسة للعلماء من شـأنه ان يعمينا عن التتبعـات الحقيقة التى سمحت بالتطور والحفاظ والركود لهذا العلم الاسـلامى . ونرى بوضوح كيف أن « نظرية التاريخ » تفقر التاريخ الحقيقى وتحصر البحث فى اتجاه واحد . وان القـول بأن العلم الاسلامى كان مقضيا عليه بالفشل لا يفسر لنا لماذا بحث ابن النفيس فى ظروف الحرية التى كان يعمل فيها وكان منسيا ، فى حين أن جاليليو كان مشغولا بفكره ولكنه لم ينس . والقول بأن هذا هو « تطعيم خارجى » ليس كافيـا ، حيث توجد مسافة كبيرة بين العصر الذى حدث فيه هذا التطعيم وعصر ابن النفيس .

٢ - ان هذا التقييد له علاقة بالدراسة الخاصة لكثير من الانحلال داخل العالم الاسلامى ، وهى جميعا فريدة . مثال ذلك الانحـلال المملوكى والمغولى والعثمـانى والعلوى الخ . ولكن من يمـكن أن يكون مقتنعـا بتحويلهم الى نموذج مجرد يمثله العباسيون أو السلاجقة ؟ يلاحظ أن المسألة فى هذا القصور الثقافى يتغير معناها حيث يحل محل « لماذا الانحلال » سؤال آخر هو « لماذا الثبات » ، ويعبر عن ذلـك فون جرنبوم مرة على الأقل ولم يستطع ايراد ما يقنع والا فأنه يلجأ الى القدرية الشخصية. وكذلك تظل مسألة الاسلام المعاصر قائمة ، ولاشك أن تعريفه فقط بخصائصه المكونة يكون أكثر وصـفية . ويعبر فون جـرنبوم عن رأى كنتول اسميث الذى يرى أن الأتراك هم من بين جميع المسلمين هم الذين تبنوا نهائيا وجهة النظر الخاصـة بعلم التاريخ الغربى . ولكن لماذا هم الأتراك خاصة دون العرب ؟ وحيث أن الأمر يتعلق باختيار فأن فون جرنبوم يميل الى القول بأنه سيكون دائما غير مفسر - بمعنى غـير حتمى فى التفسير - ويمكن اذن أن نقدر تأثير الوقت الذى ينقضى قبل الاختيار . وهذا يعنى اعطاء أهمية كبيرة - بصفة مبدئية - لمؤيدى النظرية التقليدية . ولكن هنـاك شىء آخر فى الاسلام اليوم مختلف عن هيئة العلماء والمدافعين أو الناقلين المحترفين ، حتى لو كان يجب أن نعرف أن تجمع العلماء سيكون على درجة كبيرة من الأهمية.ويحدد فون جرنبوم منطقة التعارض ، ولكنه لا يذهب بعيدا حيث يوجد عدم تقدير للتاريخ الحقيقى ، وخاصة تقرير أن الثقافة لا تستطيع أن تفسر الثقافة ولا تفسر أزماتهـا ولا تفسر تجاوزاتها .

٣ - يتلخص أخيرا الشعور بشخصية نهائية فى تكوين « قالب » الاسلام ، ونحن نؤكد جيدا « الشعور » ، لأنه من الممكن دائما أثبات أنه لم يكن فى المقدمة الا ظاهريا فقط ، على حين أنه كان فى مرحلة البحث أكثر قياسية . ومع أخذ هذا فى الاعتبـار فأننا نشعر بمأزق نتيجة اختفاء الأمثلة والاشارات التى ان دلت على اتساع أفق غير عادى فانها لا تساعد على الاقتناع . ويحاول التحليل الثقـافى البرهنة على الوقائع

حتى يتجنب المجادلة التقليدية · ومن هذا يتضح قربه من أن يكون منهجية جديدة · ومن كل ذلك يتبين أن الاختيار الأساسى للثقافة يرجع فى التحليل الأخير الى الاختيار الشخصى للقائم بهذا التحليل ·

وكل هذه الملاحظات تفقد قيمتها بسبب التقصير أو النقص أو التجريح حيث تصل الى عزل « المبدأ الثقافي المشهور » · والتحليلات العديدة والعميقة لفون جرنبوم تجعل القارىء شاعرا بقدر من التناسق والاستمرار والتناقص التى تسير جميعا الى المنبع الأساسى المشترك الذى معه يبدأ الأسف · فاذا أخذنا النصوص الأكثر وضوحا فى هذا الصدد ، وهى الخاصة بمؤلفاته من خاتمة كتابة « الاسلام الوسيط » والفصل المتعلق « بوجه الحضارة الاسلامية » فى كتابة عن « الاسلام » والفصل الخاص « بتحليل الحضارة الاسلامية والأنثروبولوجية الثقافية » فى كتابه « الاسلام الحديث » ، فمن هذه النصوص يمكن أن نستخلص أربع ملامح رئيسية هى :

(أ) اللاانسانية ·

(ب) الحقيقة مطلقة ·

(جـ) الشخصية الثابته المطيعة الهادئة ·

(د) رتين خاص ·

ويلاحظ ان الثلاث الملامح الأولى تنتهى الى اختيار الله بدلا من الانسان ، على حين أن السمة الرابعة ليس لها أى قيمة فى الاكتشاف · والمشكلة التى تثار هنا ليست هى مناقشة الالهام أهو يعبر حقيقة عن المذهب السنى فى الاسلام ، ولكن المشكلة هنا هى مشكلة التعميم بحيث يصعب استخلاص الحقيقة الذاتية للاسلام · وهذا يظهر بوضوح عند فون جرنبوم فى محاولته لتحديد الثقافة العربية ، أو فى محاولته اعطاء خصائص الثقافة القديمة ، حيث لا يعطينا أى وسيلة لفصل الاسلام داخل الثقافات القديمة ، أو لفصل الثقافة العربية داخل الاسلام · أنه يقدم لنا معادلة تقريبية مقتضاها : « الاسلام ــ الثقافة ــ الثقافة العربية ــ الثقافة القديمة ــ سلبية الثقافة الحديثة » · ومن هنا الانسجام والتناقض بين الغرب الحديث والثقافات القديمة · وهكذا نجد التحليلات الخاصة ، وبالرغم من ثرائها لا يمكن قياسها مع النتائج التى لا تعدو أن تكون فى الحقيقة طريقة مبسطة لعرض افتراضات المنهج نفسه · والثقافة كمبدأ للتنظيم وللاختلاف تظهر أن الاسلام ثقافة متضمنة مبادئها الأساسية ، كما هى الحال قبل التحليل · فمبدأ الثقافة يظل فلسفة ويمثل منهجا قادرا على تحقيق الاكتشاف العلمى ، وبهذا يكون فون جرنبوم قد حافظ على امتياز الغرب استنادا الى مبدأ الثقافة ، على أساس أنها فلسفة مميزة له عن الثقافات الأخرى،

ويوجد احتمال أن يأخذ الاسلام بهذه الفلسفة كما أخذ بأشياء كثيرة أخرى وربما بسهولة حيث أنها تحتوى أجزاء عديدة علمية كما أنها تظهر بدقة تأثيره القوى ٠

وان واجبنا هو عزل هذه العناصر العلمية واظهارها داخل أطار منهجى أكثر اتساعا ٠

- ٧ -

سبق أن قلنا أن النقد السابق وأى نقد آخر لن يكون مقبولا الا اذا وافقنا على مبدأ التاريخية الحديثة ، أى الحقيقة ، باعتبارها عملية لا نهائية ٠ وفى هذه الظروف لن يكون هناك بالضرورة غير انطلاق ، وكذلك أساليب مقارنة ابتداء من نماذج عامة قابلة للتعامل ، وان حدث اختلاف فى وجهة التعامل ٠

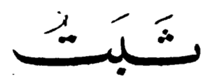
ومسالة الاختلاف الأساسية هى التى تتعلق بتصور التاريخ ٠ ونحن نعتبر أن التاريخ الحقيقى لم يكتب بسبب عدم وفرة الحوادث المتباينة ذات المعانى المختلفة فى عصر واحد ٠ كذلك فان الثقافة لا يمكن ان ترجع الى الأيديولوجية ، أى النظرية التى تقوم فى كل لحظة ، مع العلم بأن الأيديولوجية تتعدى الديانة ، حيث أن هذه الديانة خاصة بعلاقة الانسان بخالقه ٠ وهذا جائز بالنسبة للاسلام ، كما هو جائز بالنسبة لكل فترة تاريخية جغرافية ، ومن المشروع عزل دراسة الثقافة باعتبارها ميدانا مستقلا يخضع لفترة زمنية خاصة ، ولكنه من غير المشروع ادعاء أن هذه الزمنية هى وحدها القاعدة الأساسية ٠ ويجب أن نلاحظ أن ارادة التنظيم مبررة ، كما أن المحافظة على ثراء التاريخ الحقيقى لا تعنى قبول ما يعتقد أنه منطق للتاريخ الوصفى للأحداث ، حيث ان ذلك يؤدى الى اختلاط الوقائع من أجل تقسيم عملى ، كما أنه لا يرى الزمنية التى هى أساسه ، باعتبارها تكونا مصطنعا ٠ والزمنية اليومية أو السياسة فى معناها الشائع تفرض نفسها على زمنيات أخرى : اقتصادية ، وسياسية اجتماعية ، وثقافية ، وأيديولوجية ، ونفسية اجتماعية ، الخ ٠ وحتى عندما يكتب المؤرخ المحترف التاريخ الاقتصادى أو تاريخ العقليات الخ فأنه لا يعزل الزمنية الخاصة لكل من هذه المجالات ، فالكل يذوب اذن فى هذا الادراك الظاهر الذى يسمى بالواقعة أو الحادثة ، لأن الناحية الخادعة لهذا الادراك قد ظهرت منذ بداية ظهور لفلسفات المختلفة للتاريخ ٠ والاتجاهات اللاحقة) التاريخ والثقافة وعلم الأديان) تبحث كلها نقطة انطلاق أخرى غير الحادثة السياسية ، ولهذا فهى تتجه كل حسب طريقتها الى فكرة أكثر تفتحا عن التاريخ من خلال اكتشاف زمنية خاصة ، والخطأ يبدأ عندما توصف هذه الزمنية بأنها وحدها هى الحقيقة ، حيث تذوب المحاولة العلمية فى الفلسفة ٠ فاذا لم نصل الى هذا الحد فان بحثنا يظل مشروعا ، ونحن نشعر حقيقة انطلاقا من دراسات جزئية متعلقة أساسا باللغة والأدب وعلم

أصول الدين والتاريخ بأن الزمنية الثقافية تكون مسيطرة فى فترة معينة ، ولــكى نتكمن من تكوين صورة صادقة لما نشعر به فأننا نكون مدفوعين الى استخدام فـكرة الأسلوب أو النظام اللفظى أو البنائى . وهذا النظام يفرض نفسه ، ونحدد من الآن أن ما سنحصل عليه لا يعدو أن يكون مجرد صورة . والقياسية فى التنظيم ليست سببا من حيث هى ، لأن تبريرها يوجد فى ميدان آخر وفى زمنية أخرى هى نفسها مناقضة لبحثنــا . والتاريخ الوقائعى ، الذى ليس هو التاريخ السلبى الانتقــادى ولا التاريخ البرنامجى ، سيظل هو الأساسى ، حيث ينتج عنه فى النهاية كل تقدم . ولكن لا يمكن وقف كل شىء انتظارا لهذا اليوم البعيد ، حيث يجيب التاريخ الوقائعى عن كل التساؤلات ، لأن كل الميادين الأخرى يجب ان تدرس طبقا لمنطقها الخاص .

من الواضح أنه لم يسجل بصورة كافية لتاريخ الاسلام ما له فى هذا الصــدد من أثارة وخطورة . فهو مثير لأنه يؤدى الى النظام والبناء التركيبى بحيث يكون كل ذلك معطى فى اطار الثقافة والأيديولوجية . فنحن لدينــا نظرية عن الدين ، ولكن ليس لدينا الا قليل من الشهادات عن الدين المطبق ، كما أن لدينا نظرية عن السياسة ولكن ليس لدينا الا قليل من الوثائق السياسية المحدودة ، ولدينا نظرية عن التاريخ ولكن ليس لدينا الا قليل من الحوادث المؤرخة ، ولدينا نظرية عن البناء الاجتمــاعى ولكن ليس لدينا الا قليل من الأفعال المشخصة ، ولدينا نظرية عن الاقتصاد ولكن ليس لدينا الا قليل من المجموعات الرقمية ، الخ . والخطر يتمثل فى أنه فى كل لحظة توجد امكانية الخلط بين النظرية والفعل ، حيث ان الأولى متوافرة والثــانى يستدعى البحث والصياغة . وهذا الموقف هو الذى يعطى للتحليلات الثقافية مظهر الحقيقة ، حيث ان الزمنية التى تحددها تتفق مع ما فرضه التراث الاسلامى نفســه . ونحن أنفسنا بين لحظة وأخرى نكون أو نظهر كما لو كنا «ثقافيين» . ولكن دورنا بالتحديد هو عدم نسيان أن هذه الزمنية الخاصة بالتراث أو الخاصة بالتحليل الثقافى ليست الا صياغة ، أى أنها ليست الحقيقة الخاصة . والتوافق الشــكلى بين وقائع كثــيرة وصياغتها فى معنى مشترك يكفى لفهم الثقافى ، ولكن لا يمثل شرحا ، حيث ان العامل الذى يحدد هذا التوافق نفسه يوجد خارج دائرة الثقــافة . ويتعين اظهار هــذا العامل كلما كان ذلك ممكنا ، والا تعين التذكير بالمنبع عندما لا نملك الوسائل .

ورفض تحويل التاريخ الى نظريته ، بالرغم من تقرير شرعية التنظيمات الجزئية، يؤدى الى اختلاف مبدئى مقتضاه ان البناء التركيبى ليس مقدما انعكاسا مزدوجا . والثقافة ليست الاختيار الأساسى بين تطورات محتملة ، ولكنها مجموع الأعمــال الثقافية ، سواء كان من الممكن أو من غير الممكن تنظيمها فى الوقت الحاضر ، حيث ان التبادل أو التحويل الرمزى ليس تحديدا ، لأن التقييد بعــامل محدد وغريب عن الثقافة هو الذى يظهر هذا التبادل . وهذا الاختلاف فى استعمال هذه الصيغ لا يظهر بطبيعة الحال لأول وهلة ، ففى بعض التحليلات ولاسيما تلك الخاصة بأيديولوجية الثقافة (نظرية الشعر ونظرية الله ونظرية النحو) . يكون اســتعمال الوسائل

الميدانية مثل المقارنة المتوافقة أو المتباينة ، وتشخيص نقطة المجموع الفكرى واعادة تنظيمة ، واستعمال مجموعة من التعبيرات الممكنة لمبدأ واحد فى مجالات مختلفة ، سببا فى أن يكون الاختلاف غير محسوس • وعلى هذا المستوى يمكن أخذ الكثير من تحليلات فون جرنبوم ذى الثقافة الواسعة والمدهشة • وهذا هو السبيل الوحيد الذى يسمح بتلافى عيوبنا الوبائية ، وهى التجميع لآراء مختلفة والتشخيص المباشر للماضى • وهذا هو الطريق للوصول الى موضوعية معينة ، ليست هى الحقيقة المطلقة ، ولكنها قاعدة الأساس للفهم المتبادل ، لأن التراث الذى يمثل بالنسبة لنا هذه الموضوعية لا يمكن فرضه على الآخرين •



مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٧٤/٣٨٥

العدد السادس والعشرون
السنة الثامنة

١٦ رجب ١٣٩٤
٥ أغسطس ١٩٧٤
٥ آب ١٩٧٤

ديوجين

مصباح الفكر

محتويات العدد

الحضارة الإسلامية بين الفكر والمفكر..

الذين تناولوا الحضارة الاسلامية من المستشرقين تناولوها من زوايا خاصة فتارة تكون نظرتهم اليها قائمة على التعصب، وتارة تكون هذه النظرة قائمة على الانحياز ٠

ومرة نقرأ دراسة تستهدف عرضا سـياسيا ، ومرة ثانية تتجه الدراسة الى فروع وتفصيلات لا تتصل بأصول هذه الحضارة اتصالا شاملا ووثيقا ٠

وأحيانا نجد اتجاهات نحو التشكيك فى قيم هذه الحضارة ، وأحيانا أخرى يصل الأمر الى حد التجريح ٠

وحصيلة هذا كله أن دراسات الحضارة الاسلامية ، كما وردت فى كتابات المستشرقين أو الدارسين الأجانب ، لم تتسم فى أغلبها بالطابع الموضـوعى ، ولم تحاول أن تتجرد من النزوات العقلية ، ليكون الحـكم للحضارة الاسلامية حكما سليما ، مبرأ من الغاية ٠

والذين يتركون الأساس الذى قامت عليه الحضارة الاسلامية الى الخلافات بين المذاهب والمدارس والملل والنحل ، وما أثارته كل منها ضد الأخرى من مناقشات وصلت فى حدتها فى بعض الأحيان الى حد الاتهام ، متخذين من هذه الخلافات دلالة ضد الحضارة نفسها ، هؤلاء ينسون أن مما يسجل لهذه الحضارة أنها اتسعت لوجهات النظر المختلفة ، وفتحت باب المناقشة حرا وطليقا ، مما يقوم دليـلا لها لا عليهـا ٠ ذلك أن الحضارات الدينية التى سبقت الاسلام لم تسمح بحرية الرأى على هذا النحو الذى نراه فى الحضارة الاسـلامية ، وأغلقت باب الاجتهاد ، فلم تعد المناقشة

وخلاف الرأى أساسا لحوار عقلى ، يستهدف الوصول الى أحسن التفاسير فى فهم الدين ، لكنها صارت مظهر انشقاق عليه ، يستحق أصحابه أن يتهموا بالكفر والزندقة والخروج من ساحة المؤمنين الى جحيم الكفر ٠

أما حضارة الاسلام فقد اتسعت للرأى ، وفتحت أبوابها لذوى الآراء المختلفة والمتباينة ، ولم تشترط للأيمان شيئا الا التوحيد بالله ، والأعتراف بالرسالة ، أما ما عدا هذا فقد تركته الحضارة الاسلامية لكل رأى ، ولكل اجتهـاد ، ولـكل صياغة يرى أصحابها أنها أفضل الصيغ فى التعبير عن أنفسهم ، وصقل أيمانهم وتعميق نظرتهم الى الدين ٠

هــذه الحرية الدينية ، قـد كانت جديدة على الذين أرادوا دراسـة الحضارة الاسلامية من المستشرقين والفلاسفة الغربيين ، فأخذوا يفسرونها تفسيرات مختلفة ، كثير منها متحامل ومخل بأصول الدراسة الموضوعية المنصفة ٠

لقد قامت الفلسفة الاسلامية كلها ، عند النظر الى العبادات ، على أن الدين يسر لا عسر ، وأنه لم ينزل الى الناس ليكون قيدا عليهم ، لكنه نزل اليهم ليكون عونا لهم ، يهديهم الى الطريق الأفضل ٠

فاذا تركنا هذا الجانب ، وهو أشـد الجوانب جمودا فى الأديان الأخرى ، ووجدناه على هذا النحو من البساطة والسـماحة واليسر فى الاسلام ، فأننا سنجد يسرا أكبر ، وتيسيرا أعظم ، وحرية أكبر ، فى جانب المعاملات فى ظل حضارة الاسلام ٠

وكما لم تغلق هذه الحضارة أبوابها على العبادات ، فتركت مناقشتها

مفتوحة لكل ذى اجتهـــــاء فهى كذلك تركت هـــــذه الأبواب مفتوحة للمعاملات ، لتتطور وفقا لحركة المجتمع ولحركة التاريخ ٠

واذا كانت فلسفة التدين والعبادة قد انطلقت من اليسر الدينى فأن المعاملات الاسلامية قد انطلقت من حديث الرسول صلوات الله عليه ، حين قال لأصحابه ما معناه أنتم أعلم بأمور دنياكم ٠

وكان معنى هذا أن يصبح لأصحاب الحضارة الاسلامية حرية الحركة والتطور ، فيما يتصل بأمور الدنيا ، بلا قيود ولا أصفاد ، ولا جمود فى إطار ضيق لا يتعدونه الى سواه ٠

لو أننا وضعنا أسس الحضارة الاسلامية أمام عيوننا فسنجدها قائمة على الايمان بوحدانية الله ، والأيمان بالرسالة ، وبما حملته هذه الرسالة اليهم من آيات الهداية ، أما ما عدا هذا فهو متروك لاجتهاد العلماء ٠

أما فى أمور الدنيا فالمبدأ المقرر أن هذه الدنيا قالب صبت فيه الحياة ، والحياة ملك لكل حى ، وكل حى خاضع فى حياته لما يحيط به من أطوار وتغيرات اذا لم يتطور معها تجمد ، وصار فى حالة اغتراب كامل عن زمنه وعن دنياه ٠

هذه هى أسس الحضارة الاسلامية ٠

والذين يأخذون على هذه الحضارة أنها لم تسفر عن تقدم متكافىء مع التقدم الذى تشهده حضارات أخرى يظلمون الحضارة الاسلامية ، ويخلطون بين الحضارة فى أسسها والفكر الذى يحركها والمفكرين الذين يتولون علاج جوانبها ، لتتقدم التقدم الذى تستحقه ، وهى تستحق بالفعل أن تسفر عن تقدم ، يسبق أى تقدم آخر ، فى أى منطقة حضارية أخرى ، لأنهـــا أحدث الحضارات التى تقوم على الدين ، وأحدث الحضارات يعنى أنهـــا أكثرها شبابا وأقدرها على الحركة ، ولأنها كذلك تستند على الحركة الفكرية وحرية التطور على النحو الذى بيناه ٠

فاذا لم تكن هذه الحضارة قد أسفرت عن عالم متقدم بمثل القدر الذى تحقق لحضارات أخرى فليس ذلك ذنبها ، لكنه يرجع فى الأساس الى ظروف تاريخية ، والى أسـباب اسـتمدت أسســها من محاربة الحضارة الجديدة ووقف زحفها ، حتى لا تهدد الحضارات الأخرى وما انطوت عليه من أطماع سياسية ، غلفتها فى بعض الأحيان بذكاء فى غلاف دينى كشف عنه التحليل التاريخى والعلمى معا ٠

واذا كنا نتخذ مثلا لهذه الحرب ، التى شنتها الحضــارات الأخرى على الحضارة الاسلامية ، فأن أوضح الأمثلة التاريخية هو ما تعرضت له

الحضارة الاسلامية من حروب أطلق عليها اسم الحروب الصليبية ، وهى أبعد ما تكون عن الصليب ، وعن الدين المسيحى معا ٠

ذلك لأن الكنيسة المسيحية الغربية أقحمت نفسها فى السياسة ، وأخذت تمارس الحكم بأسوأ أسلوب عرفه العالم ، وامتدت أطماعها لتسخير الجيوش الغربية لضرب الحضارة الاسلامية فى عقردارها ، عدة أجيال متصلة ، حتى تقف تأثير هذه الحضارة الشابة على المفاهيم العالمية وعلى العقول الغربية ٠

كانت المسألة اذن مسألة أطماع سياسية ، اتخذت شكل الصليب ، لأثارة حماسة المخدوعين من السذج ٠

هذا مثل ، وله بعد ذلك وقبله أمثال كثيرة ومتنوعة أسفر عنها التاريخ ٠

كل هذا قد أدى الى أن تعرضت الحضارة الاسلامية لموجات من العدوان متصلة وشرسة ، حتى لقد عمدت القوى الاستعمارية الى احتلال أغلب البلدان التى آمنت بأسس الحضارة الاسلامية واتخذت من هذه الأسس منهجا فى حرية التفكير وحرية التصرف معا ٠

لم يكن الذنب اذن ذنب الحضارة الاسلامية ، ولكن جزءا كبيرا من اللوم يقع على الذين لعبوا بالمفاهيم الحضارية وسخروا العدوان السياسى تسخيرا دينيا ، بقصد منع تأثير هذه الحضارة على الناس ، ومنع امتداد تيارها الى العقول والقلوب فى أنحاء الدنيا الواسعة ٠

ومع هذا فقد اسمرت الحضارة الاسلامية حية ومتدفقة بعناصر القوة ، بل انها كانت العاصم من تيارات العدوان الأجنبى على المناطق الاسلامية ، وعلى عقول المسلمين وقلوبهم ٠

بقى أن نتساءل عن السر فى أن هذه الحضارة الاسلامية لم تسفر عن تقدم مجتمعاتها بمثل القدر الذى أسفرت عنه الحضارات الأخرى فى المناطق التى انتشرت فيها ٠

وهنا يجب أن نتأمل الحضارة بين الفكر وبين المفكرين من أبنائها ٠

لقد خيم الظلام على الفكر فى العالم الاسلامى فترات طويلة من تاريخ التطور ، كذلك فأن المفكرين المسلمين خضعوا لعوامل جمود مقصودة ، فلم يتطوروا التطور الواجب ٠

وعلينا أن نعترف أننا فى ظل هذا الجمود لم نحاول لفترات طويلة أن نتطلع الى عالم المتغيرات الذى نعيش فيه ٠

وبرغم أن علماء المسلمين الأوائل قد طرقوا هذه المتغيرات قبل سواهم من علماء العالم فان فترة الجمود التى عقبت هذا ، نتيجة للضغط السياسى الذى تعرضت له الحضارة الاسلامية ، قد أسفرت عن حالة من التخلف يجب أن نعترف بها ، لنستطيع أن تتخلص منها ٠

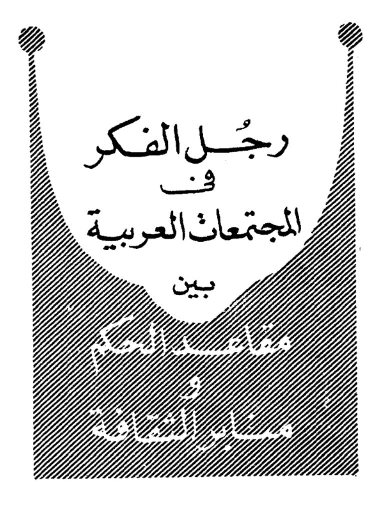
بالعلم بأسرار الكون ٠

بطرق أبواب الفكر الجديد ٠

بالتصرف فى دنيانا تصرفا أيجابيا سريع الوقع ٠

٠٠ ولنصبح بالتالى فى مستوى العصر الذى نعيش فيه ، اذا لم نستطع أن نسبقه بخوات رائدة تعيد للحضارة الاسلامية مكانهـــا فى قيادة العالم نحو الحرية والعدل وتحقيق الخير العام ٠

عبد المنعم الصاوى



بقلم :
چان پول شارنى
ترجمة :
يحيى حقى

المقال فى كلمات

يتحدث هذا المقال كما هو باد من عنوانه عن رجل الفكر فى المجتمعات العربية المتباينة قديما وحديثا ، وما كان يتمتع به من سطوة ونفوذ ٠ ويقسم الكاتب حديثه أربعة أقسام ، يتناول أولها ما اصطلح على تسميته بالفقيه ، ويتناول ثانيهما التحول فى وسائل الاعلام ، أما الثالث فيتحدث عن الاسلام وجوهر ذاتية العرب ، ويتناول القسم الأخير التجانس والعمل على تحقيقه ٠

وفى حديث الكاتب عن الفقيه والدور الذى كان يضطلع به قديما يخبرنا أنه كان يتمتع بمكانة مرموقة ، اذ كان فى آن واحد مستشار أولى الأمر ، وفخر المدينة أو القرية ، ومسدد خطى المجتمع بفضل اشعاع ثقافته وفتاويه ٠ ومما رفع من قيمة الفقيه ومكانته أن القرآن ، جوهر

الدين الاسلامى ونواته الرئيسية ، جرى تعريفه للشعوب الاسلامية من خلال أوضاعها الاجتماعية المتباينة على يد الفقيه • ومنذ أواخر القرن التاسع عشر ، كما يقول الكاتب ، أصبح رجل الفكر العربى فى عداد من يقف موقف المعارض من طبقة الأميين ومن جمود التقاليد الموروثة ، وأصبح موضعه فى المجتمع بين طبقة دعاة الاصلاح • وعن التحــول فى وسائل الاعلام يتحدث الكاتب عن مشكلة عدم تطابق اللغة الفصحى المتوارثة عن السلف مع مطالب التثقيف ومع اللغة العامية الدارجة المستخدمة لأغراض الحياة اليومية ، وكيف أن التطور الذى نجم عن تعريب المصطلحات الأجنبية اقتصر على طبقة المتعلمين فحسب ، وكيف أنه اذا أراد الكاتب أن يــكون كاتبا جماهيريا على أوسع نطاق فعليه أن يجد قوالب جديدة لأدوات عمله من حيث اللغة ومفهوم البلاغة والفصاحة ، وقد لا يستعصى عليه ذلك فى كثير من الأحيان •

وعن الاسلام وجوهر ذاتية العرب يرى الكاتب أن دعامة وحــدة المجتمع الاسلامى هى الايمان بوحدانية المعبود ، وأن اختـلاف الآراء بين الفرق والمذاهب التى نشأت فى العهود الأولى للاسلام لم ينشأ عن انحراف الوحدانية ، بل عن اختلاف تصورات هذه الفرق المثالية للعقيدة ، وأن الفقه لا يتبرم بالخلاف فى الرأى بل يحض عليه • أما من حيث العمل على تحقيق التجانس فى الحضارة العربية الاسلامية فى الوقت الحاضر فيتحدث الكاتب عن عوامل التعدد الجغرافية والاجتماعية والاقتصادية • كما يشير الى عوامل التجانس : وحدانية المعبود ، وحدانية الثقافة العربيـــة ، وحدانية الأمة العربية ، مركزا كلامه على الطابع العقلانى كما يتجلى فى التطبيقات التقنية ، ذلك الطـــابع الذى تحاول الأمة العربيـــة جاهدة امتصاصه ، والذى أحدث داخل المجتمع الاسلامى نمطا من التجانس •

لعل دور رجل الفكر فى المجتمعات العربية الاسلامية المعاصرة يسترجع لذاكرتنا شيئا من ملامح الدور الذى كان يضطلع به من اصطلح السلف على تسميته بالفقيه من حيث أنه كان فى آن واحد مستشار أولى الأمر وفخر المدينة أو القرية ومسدد خطى المجتمع ، وذلك بفضل اشعاع ثقافته ونصوص فتاويه وتأثير دروسه لتلاميذه ، ان الغلو فى تأكيد قيام شبه بين هذين الدورين شطط لا يخلو من مجازفة ، ويحسن بنا أن نعرض أولا باجمال وايجاز للتيار الرئيسى الذى تتألف منه وتتحرك به هـــذه الحضارة الاسلامية فى صورتها التى كانت عليها عند انبثاقها وصورتها كما هى اليوم، لكي يصح لنا بعد ذلك أن نمضى فى تقويم وضع رجل الفكر الذى عنينــاه بين مقاعد الحكم ومنابر الثقافة (١) •

---

(١) لايزيد هدف هذا المقال عن اقتراح «فرض» له عموميته، أو نقطة بداية تتيح الانطلاق منها للاستدلال على حركة الحضارة الأسلامية ، وهو يتوسط صنفين من الأبحاث :

نستطيع ونحن نستعرض تاريخ الاسلام أن نتبين تشكل كيانه على الدوام بفضل تيار ذاتي باطني لم ينقطع عمله وتأثيره ، ألا وهو قدرته ــ فيما يتعلق بالأنظمة التي تعرض له ــ على تحويل الثنائية الى وحدة متوحدة ، أي أنه يدمج النظام الوافد عليه في نظام حي ليجعل من الاثنين نظاما موحدا يستقل بطابع خاص به ٠

فقد ثبتت الحضارة الاسلامية أقدامها ووطدت أركانها خلال القرون الأولى من تاريخها بفضل تتابع لم ينقطع لموجات من التدفق السكاني يتحول الى توطن وترسب ، كترسب التمدين ، وكذلك بفضل ضمها واحتوائها لأنواع عديدة من الثقافات توالت بنجاح مراحل ارتشافها وابتلاعها وادماجها في وحدة واحدة تتسم بالأصالة والقوة ٠

فقد ثبتت هذه الحضارة فجأة بفضل التوفيق في كيان تركيبي واحد بين مخلفات الماضي (طراز حياة البداوة في الصحراء وطراز النظام الاقتصادي السائد في مدن القوافل) وبين تعاليم الوحي الالهي كما جاءت في القرآن ، وهي تهدف الى اصـــلاح أيديولوجي والى تبديل موازين العلاقات الاجتماعية والاقتصادية ٠

وقد فاضت هذه الحضارة وانتشرت بفضل مطالع الفتوحات الكبرى التي ما لبثت أن تتابعت وحمل لواءها أبناء أمم حديثة العهد باعتناق الاسلام وبقيت محتفظة بشيء من حضاراتها السابقة ، وقد استوعب المسلمون منذ أيامهم الأولى عناصر مختلفة من الحضارة الساسانية والبيزنطية ، وأضفوا على الاثنتين طابع الحضارة الاسلامية الذي طمس معالم أصلهما ٠ كما عرف المسلمون ، الذين أخذوا في أسباب حضارة رفيعة ، كيف ينتفعون بكل صدام بينهم وبين الآخرين ، فالغزوات الكبرى التي شـنها عليهم المغول والأتراك وترتب عليها اعتناق الغزاة أنفسهم للاسلام حين رأوا فيه عقيدة دينية ذات تعمق وشمول عادت على المسلمين بالخير ، فقد أكســـبتهم اندفاعا جديدا في حماستهم ، واقبالا على تطوير نظام الحكم في الدولة ، ورقة في الذوق الفني أدت الى نشأة طرز جديدة في التصوف والعمارة والشعر والموسيقى ٠ ولذلك كان لزاما على المسلمين من أجل الحفاظ على تميزهم في مواجهة الآخرين أن تتابع مراحـل استيعابهم وتمثلهم لعناصر من الحضارات النابتة في شبه القارة الهندية والقـــارة الافريقية ٠ ويبقى لهم هذا الالتزام بالنسبة لحضارة المجتمعات الصـــــناعية ، وعلى طول تاريخ مواجهتهم للآخرين لم يصادف وجدان المسلمين موقف أشد تعقداً واستعصاء على التحليل من موقفهم اليوم وهم يواجهون مطالب استيعاب حضارة المجتمعات الصناعية ٠ وهذه المواجهات المتتالية ترتب عليها أيضا أثر سلبي يوازن بالتمام الأثر الايجابي ، اذ تتمثل في هذا الأثر السلبي تلك الاعتراضات التي حدت بالمسلمين الى الوقوف موقف الرفض

الصـــنف الأول يحاول أن يضم في اطار واحد جميع التيارات الرئيسية في حركة الثقافة العربية الأسلامية ، اقرأ منه بالفرنسية :

(ا) « الماركسية والأسلام » : في حوليات وثائق الدراسات الأجتماعية والدينية ، العدد ١٠ ، يولية ١٩٦٠ ، ص ١٣٣

(ب) « تيارات حركة الأصلاح في الفكر الاسلامي المعاصر » : وهو فصل في كتاب بعنوان « الاسلام المعاصر » معاييره وقيمه من تاليف جاك بيرك وج٠ ب بايو في باريس سنة ١٩٦٦ ، ص ٢٢٥ ٠

من الحضارات الأخرى من بعض الوجوه ، ومن أنواع رفضهم رفض يتعلق بالمحاور المعنوية التصورية ، فهم قد رفضوا ادماج مفهومهم الاسلامى للصفات الالهية بالنظرية اليونانية القائلة بالفيض والصدور ، كذلك رفضوا الأخذ بأنظمة سياسية لبعض الدول الراقية • هذا الى جانب رفض آخر يشغل أحاديث طائفة كبيرة من الناس ، هو رفضهم لمجتمع يتسم بطابع مادى صرف ويقيم أخلاقياته على أساس من المنفعة وحدها • ثم هناك رفض آخر ميداته التاريخ السياسى للشعوب ، هو رفضهم لكل كيان تقيمه دولة أجنبية فى بلاد المسلمين اذا لم تعترف لهم بسيادتهم على أراضهم، مثل: قيام الامارات الصليبية الفرنسية ، وأنظمة الحكم الاستعمارى ، قيام اسرائيل •

وهكذا فان تاريخ الحضارة الاسلامية يمكن تشبيهه بأنه سلسلة من صدام جدلى ، تبدأ حلقتها الأولى بصدام مع حضارة أخرى ، فينشأ من هذا الصدام وضع جديد للثقافة الاسلامية أكثر ثراء ، ولكنه لا يلبث أن ينتقل الى صدام مع كيان ثقافى سياسى جديد ، فيتكرر التفاعل ، وهكذا دواليك •

فهذا التاريخ باختصار يجرى على نسق من شأنه أن يجمع بين الطرفين ويدمجهما معا فى كل واحد • أنه نسق قادر على احتضان هذه الثنائية بفضل اضافته لعنصر جديد اليها مستمد من أصالته على مر التاريخ • فاذا أردنا وصفا صادقا لهذا التفاعل المتكرر كان القول بمنطق « التحويل الى وحدة » أفضل من القول بمنطق القضية وضد القضية وما يتلو ذلك من تركيب ، فان عمل المسلمين فى ادماج الثنائية والازدواجية فى كل واحد ليس من قبيل الصدام بين عاملين متساويين فى القوة ، بل هو نوع من ترويض المسلمين لحضارتهم القائمة بقصد اعادة تشكيلها وفق وجدانهم وارادتهم الواعية لكى تندمج فيها عناصر أجنبية • وهذه العناصر الأجنبية تتضح للمسلمين أما عند المفاضلة بين الحضارات بعد غزو كما حدث منهم فى مصر وفارس وبيزنطة وكما حدث لهم حينما تعرضوا لاستعمار أجنبى ، وأما بعد قيامهم بأبحاث ودراسات علمية • كأبحاثهم ودراساتهم للفكر الاغريقى واللاهوت المسيحى والفلسفات السياسية الحديثة ــ ابداء من مذاهب النزعة الانسانية الى المذهب الاشتراكى ــ وبذلك تظل الحضارة الاسلامية هى الركيزة الأساسية رغم ما يعرض لها ويضفى عليها من عوامل الثراء أو عوامل الانحلال والوهن •

وفى خلال فترة قصيرة ، ما بين عهد نضج ثمار التوسع الاقليمى الشاسع المدى وعهد الأزمة الاقتصادية فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، كانت الثقافة الاسلامية تترسم نسقا موحدا ينتشر أيضا عبر ساحة الأمة العربية على طول

(ج) «ديناميكية الفكر الاسلامى المعاصر » :مقال فى مجلة « الأنسان والمجتمع » ، عدد ١٧ ، يوليه ١٩٧٠ ، ص ٢٤٣

(د) « اطلالة على الدراسات الاسلامية » : فىمحاضر جلسات المؤتمر المحمدى حول موضوع « الثقافة العربية والثقافة الفرنسية على جانبى البحر الأبيض المتوسط »الذى انعقد بين ٣و٥ ديسبر ١٩٧٠ ، وقد ضمها عدد خاص من «مجلة الأبحاث الفلسفية والأدبية»التى تصدر فى الرباط ، العدد ٥ ، سبتمبر سنة ١٩٧١ ، ص ٣٣ •

امتدادها ، تكون فيها كل مدينة قطبا يتصل بأمثاله من الأقطاب الأخرى بفضل تنقل العلماء الرحالة والتجار ، فمن خصائص نسق الحضارة أن يشكل شتات مضامينه فى طراز كلى موحد فتعقبه ـ مع الاستمداد منه والاقتداء به ـ كافة الطرز الثقـافية التى يجلبها له نموه وازدهاره •

ولكن عناء الحروب الصليبية وسقوط الأندلس وقيام السيادة التركية وتحول أهم التيارات التجارية عن البحر الأبيض المتوســط الى المحيط الأطلسى والمحيط الهندى ، كل أولئك عوامل قضت بتفتيت الوحدة القومية والثقـــافية تحت راية الاسلام • وحينما كان يثبت ويستقر نفوذ أسرة حاكمة أو أثر تيار ثقافى أو تجارى على امتداد خط أفقى (نسبيا) كان ينشأ فى الوقت نفسه تركيب جغرافى آخر هـو كالخط الرأسى هذه المرة ، يتم بمقتضاه ارتباط القرية بالرقعة المحيطة بها ، وذلك بفضل اتصالين : الأول الاتصال بالسوق وهو مكان تبادل المحاصيل الغذائية بمنتجات أرباب الحرف فى المدينة ، والثانى على يد من يعرفون القراءة والكتابة ويلمون الى حد ما بأحكام الشريعة ، وبذلك يتأتى قيام مشاركة اجتماعية وتكامل بين المدن والريف ، وهكذا ظلت الثقافة الرفيعة قرونا عديدة تشع أضواؤها فى قلب الريف ، مع تفاوت بين بعض هذه الأضواء والبعض الآخر ، متمثلة فى بقية مثاليات العقيدة الاســلامية (بلا تعريف شامل لأحكام الشريعة كلها) ، وفى التعريف بأوضاع الطرق الصوفية وأحوالها وأولويات التصوف (مع اغفال مغزاه الروحى) • وحصيلة هذا كله تشكل اليوم جانبا غير يسير من معتقدات بعض الجهلة من المسلمين ، يضاف الى ذلك حشد من معلومات وتعليلات بسيطة مستقاة من حكمة الأجداد ، وبالأخص من ابن سينا ، فهذه الثقافات الشعبية الدارجة وان اختلفت باختلاف الجنس الذى ينتمى اليه أصحابها يبقى لها مع ذلك احتكاكها وأنسها بثقافة عليـــا أشد اتساعا وأكثر ثراء ، هى التى تلمها وتجللها وتبسط ظلها عليها • وهذه الثقافات هى حصيلة معلومات فرعية يؤخذ بها متراكمة دون عرضها للنقد ودون سعى من الفكر للوصول الى مفهـــوم منطقى تنسجم فيه مدلولات الظواهر المشتتة ، ولكنها مع ذلك تشكل المعبر الذى يتسلل عليه الزمن ويترابط ، انها تعين على تحديد أساس مفهوم لتصرفات كل جماعة يراد دراستها • والواقع أن الثقافة الشعبية هى من نسل ثقافة ذات مستوى علمى رفيع عاشت من قبل ، ثم أخذ تأثيرها يتضاءل شـــيئا فشيئا فتفقد بذلك طاقتها على الاستيعاب والابداع ، وهكذا فان ما نشهده اليوم من ردود الفعل الاجتماعية والنفسية هو الدليل على أن ادراك محنة الوجود وبؤس الحياة وفقدان الحضارة للطمأنينة هو الذى يقضى باعلاء دور الدين فى حياة الانسان ، فالدين باعتباره عقيدة الهية هو الذى

(هـ) « انتقالات الثقافة الى المغرب » : مقال فى مجلة « السياسة الخارجية » ، العدد ٥ سنة ١٩٧١ ، ص ٦٠٣ •

(و) « منحنى مسار العرب من النهضة الثقافية الى المكانة الاقتصادية » :

وهو بحث وارد فى محاضر جلســات النـدوة التى دارت حول موضوع « نهضة العالم العربى » التى نظمتها الجامعة الكاثوليكية فى مدينة لوفان سنة ١٩٧٠ ، صادرة عن الناشر دوكولو ، سنة ١٩٧٢ ، ص ٣٨ •

يهدى مسلك الانسان ، وبذلك يهبه شفاء من مخاوفه فى عالم مضطرب متقلب • انه هو الذى يمنح العزاء والعوض للانسان الذى يعانى من قسوة الحياة • هو الذى يسد الفراغ الذى لا تملأه فروض العلوم التجريدية •

وازاء تجارب المجتمع لأنظمة الاقتصاد والمال التى لا تنفك الصراعات السياسية تتولى من خلالها تحديد معيار للفروق والتفاضل بين المستويات والطبقات فان الدين يتكفل من جانبه بتحديد آخر ، معيار واحد ثابت ، هو المعيار الأخلاقى • وبذلك يكون التفاضل مرجعه الى تفاضل القيم الأخلاقية وحدها ، فقيمة الدين اذن ـ علما ووظيفة ـ لها من السمو ما تفوق به كل علم آخر أو وظيفة أخرى فى حياة الانسان •

وهكذا فان القرآن ـ وهو الجوهر الرئيسى للدين الاسلامى ـ جرى تعريف للشعوب الاسلامية به من خلال أوضاعها الاجتماعية التى تتباين بينها وسائل التعريف به ، فيكون تارة على يد العالم الفقيه ، وتارة على يد معلم المدرسة أو الملا وتارة على يد الصوفى •

ومنذ أواخر القرن التاسع عشر أصبح رجل الفكر العربى يوصف بأنه هو الواقف موقف المعارض من طبقة الأميين ومن جمول التقاليد الموروثة وصلابتها ، وأصبح موضعه فى المجتمع يسلكه فى طبقه دعاة الاصلاح ، ومن هؤلاء رجال متمرسون بالعلوم الدينية ، مؤمنون بها كالسلفيين وعلماء الدين) ، ومنهم أصحاب المناصب المدنية أو العسكرية فى خدمة الدولة (كأعضاء جماعة تركيا الفتاة) ، ومنهم الأدباء ورجال القلم الذين مهدوا لقيام النهضة الحديثة ، ومنهم أساتذة المدارس ومعاهد العلم ، وهكذا جرى على مهل تغيير وسائل التعليم ، فتلك الهيئة المتوارثة عبر القرون التى تلتزمها المعاهد العليا للتعليم الدينى فى المجتمعات العربية الاسلامية ما أعظم جلالها بسبب بساطتها ، ومنظر التلاميذ المصطفين قعودا على الأرض فى حلقات حول أستاذهم الشيخ المستند الى عمود فى المسجد وهو يلقى عليهم المتون والشروح ، كل ذلك قد تضاءلت روعته وأصبح أثرا باهتا لم تبق له الاغرابته وطرافته التى تجذب الأنظار اليه ، يحدث هذا فى اثنتين من أهم الجامعات الاسلامية ، فى جامعة القيروان التى تفتح أبوابها فى شهر رمضان لطالبى الاستماع للدروس ، وفى جامعة الأزهر التى يقصدها الطلاب الأجانب اكتسابا لفخر الانتساب اليها ، ولكن الدراسات الدينية العليا فى مدينة فاس وفى القاهرة قد خضعت للنظم الحديثة ، سواء فى المنهج أو فى وسائل التعليم وأدواته •

(ز) « تعدد الصور بتعدد المرايا ، وأزمات الحضارات : توجيهات جديدة للعلاقات الاسلامية » حوليات وثائق الدراسات الاجتماعية والدينية) عدد٣٣ يناير ١٩٧٢ ، ص ١٣٥

واقرأ بالانجليزية :

« ديناميكية الفكر الاسلامى المعاصر » : وهو مقال فى المجلة الفرنسية « فرنسا وآسيا » ، العدد ١٩٧ لسنة ١٩٦٩ ص ١٤٧ •

وبالعربية :

تصريحات واردة فى مجلة « الفكر » التى تصدر فى تونس ، عدد ابريل ١٩٧١ ، ص ٩٨ •

والانتقال الى العقلانية قد أدى الى تحول فى الفطرة من الاهتمام بتحديد السلوك الأخلاقى للفرد الى الاهتمام بالمشاركة فى الجهاد الوطنى ، لأن نيل الاستقلال السياسى لم يتم بغير نضال جموع الشعب ، التى أثار حماستها درجة بعد درجة نمو حركة الجهاد الوطنى وتنظيمها ، ففى مجال الاقتصاد بعد أن كان الخلاف هو الذى يدور بين السلفيين حول مسألة التعامل مع البنوك والمصارف هل هو خلال أم حرام ـ وكانت هذه المسألة محصورة فى نطاق مساسها باستقامة عقيدة الفرد المتعامل ـ أصبح الخلاف هو الذى يدور حول النظام التعاونى أونظام التسيير الذاتى أو نظام التخطيط ٠ وبالاختصار فان الذى طرأ هو موقف جماعى من مسألة استغلال الموارد القومية واستخدام ثمراتها فى علاقتها بمجال المبادلات فى السوق المحلية أو الدولية ٠

وهكذا فعلى غرار ما حدث من قبل مرارا طوال تاريخ المسلمين فانهم اليوم ـ لكى يطمئنوا على دوام طراز حضارتهم المتميز يحاولون بكل جهد أن يوفق مسعى لهم مزدوج ـ مسعى جديد وجوهرى ـ للتوحيد بين طرفى الثنائية التى أشرنا لها ٠ وينبغى القول بأن أحد مساعيهم السابقة لتحويل الثنائية الى وحدة متوحدة لم يعد واردا ، ذلك أن العالم الاسلامى قد تجمع واستقلت دوله ، وقد حرر أنظمته الثقافية المتباينه فى نطاق ما هو حادث داخله من مواجهة بين الحضارات المتباينة كما تمثلها فئة الجاليات الأجنبية التى تنتمى الى الدول الاستعمارية وفئة السكان الأصليين ، كما تمثلها أيضا المجاورة من فئتين كالهندوس والمسلمين فى الهند ٠ ونترك جانبا ما حدث من تحول الفئات التى اعتنقت الاسلام فى افريقيا السوداء ، وكذلك قيام الكيان الاسرائيلى فى قلب الأمة العربية ، ويلزمنا كذلك القول بأن مساعى أخرى من المسلمين لتحويل الثنائية الى وحدة متوحدة لم تعد ـ كما هو الحال منذ مطالع هذا القرن ـ تستند الى أخذ أنصار القديم وأنصار الحديث مأخذ الضد للضد ، وذلك بفضل ما حدث من ابطال كل جانب لتأثير الجانب الآخر ، ولكن التحويل الذى نعنيه هو الذى بدأ السعى اليه طول القرن التاسع عشر الى اليوم فى صورة حركتين تتكاملان وتتناقضان ، الأولى حركة فتح النوافذ والاقتباس ، والثانية تتمثل فى القيام بدراسات تحليلية للحضارات الأخرى ، فتستخلص منها العناصر التى تنكر الحضارة الاسلامية وتفندها وتدحضها ، وذلك فى مجالين : هدفها فى المجال الأول هو تحقيق التماثل مع القوى الأجنبية كمساواتها فى الاستقلال والسيادة الوطنية والأخذ بالأساليب العلمية والاقتصادية الحديثة ، وهدفها فى المجال الثانى مرتبط بذاتها هى فى مسعاها لمحو لفوارق الاجتماعية والاقتصادية بين أبنائها هى ، مسعاها ـ باختصار ـ كى تشارك

والصنف الثانى يهدف الى التعريف بأهم عناصرالمجتمع المعاصر فى البلاد الاسلامية :

(أ) عن الفلاح أنظر « حركة السكان ، القوةالاقتصادية وتمليك الأراضى الزراعية فى الجزائر » فى مؤلف لجاك بيرك وج٠ب٠ شارنى وآخرين .بعنوان « من عصر الامبريالية الى عصر التحرر من الاستعمار » صادر عن دار النشر مينوى ، باريسسنة ١٩٦٥ ٠

(ب) « الكادرات المتوسطة فى البلاد الاسلامية »فى مقال منشور فى « حوليات الدراسات الاجتماعية المراكشية » العدد الأول لسنة ١٩٦٨ ، ص ٣١ ٠

في حركة التطور العالمية وفى القضاء على التقسيم الثنائى-الموروث بين الثقافة الأدبية والثقافة التى تستحق أن توصف بأنها ثقافة عقل مستنير رشيد ٠

والذين حازوا السلطان والنفوذ فى أهم الدول العربية منذ تحررها هم فئة رجال الجيش المظفرين ، أو فئة المجاهدين الذين برزوا فوق ركام حركة المقاومة الشعبية التى عملت على تحرير الوطن ، أو فئة الأعيان التقليديين ، أو أعضاء البرلمان البارزين أو الأعيان الذين بقى لهم تمرسهم بأساليب الاستعمار فى الادارة والحكم ٠ وبهذا ففى مجال الفلسفة والسياسة واستلهام التاريخ القومى وفى مجال تكامل الأنشطة الاجتماعية أنيط برجل الفكر منذ ذلك الوقت النهوض بواجب هو الواجب الامثل له ، الا وهو دراسة ما يراه معروضا فى العالم من تعدد خطط التنمية وأساليبها لكى يتدبر ويختار منها ما يصلح لتوجيه مسار أمته ٠

بالتالى ارتبطت وظيفة رجل الفكر بالقيادات التى تتولى توجيه هذا المسار ، انشاء أو تنظيما ، وارتبطت كذلك بقطاع البيروقراطية فى ادارة المكاتب الحكومية أو ادارة الوسائل الفنية فى مختلف نواحى الانتاج ٠ بل ارتبطت وظيفة رجل الفكر أيضا ـ وبصفة عامة ـ بمشاكل الشعب ، وعبر علاقته بالقيادات الأخرى ٠ وحين تبين أن سلطان نفوذه ليس حقيقية واقعة فان رجل الفكر يلتمس التعويض فى اتخاذ مواقف تعينه على تأكد القول بأنه أيضا ينطبق عليه وصف المنتمى الى القوى العاملة التى ينتظم فى صفوفها ، أفليس هو أيضا « عاملاً » فى حقل تنمية الأمة وتنمية الثقافة ٠ فرجل الفكر « العامل » الذى اصطلح على تسميته بالمثقف يتكفل بتقديم صيغة عصرية منقحة لحقيقة الحضارة العربية وماهيتها فى مواجهة الحضارات الأجنبية ، وأيضا ـ اذا دعا الأمر ـ فى مواجهة حكام بلده الذين لا يستطيعون الفكاك من ضرورة مصالحة القوى البارزة على رقعة اللعبة الدولية وضرورة تقديم تنازلات لها ، وتتقيد حرية تصرفاتهم بضغط الأهداف التى يترسمونها ، فرجال الفكر يتجمعون ويترابطون لتأكيد وصفهم ووضعهم بين القوى ذات التأثير فى العالم العربى ، سواء منها تلك التى تسحب البساط من تحت القرار السياسى لتقويضه وتلك التى تقبله وتعمل على تنفيذه ٠ ومن جهة أخرى ينتفع رجال الفكر فى الداخل بكل زلة تقع من فئة الأعيان فى مقاعد الحكم وتعود عليهم باللائمة دون أن يتأتى مع ذلك لرجال الفكر أن يحتلوا بدلا من هؤلاء الأعيان المكانة التى لهم فى سلم التدرج الاجتماعى وينتفعون ـ فى الخارج ـ بما يصدر لهم من مؤلفات وأبحاث ودراسات ومقالات وبحضورهم فى المؤتمرات الدولية ، وبجدالهم ومنازعاتهم مع رجال الفكر والسياسة فى البلدان

(جـ) « وضع المرأة والعلاقات الاجتماعية فى نظر الاسلام المعاصر » : كراسات الشرق المعاصر ، العدد ٧٧ ، أكتوبر ١٩٦٩ ، ص ٤ والعدد ٧٨ ، ديسمبر ١٩٦٩ ، ص ٤ ٠

(د) « المرأة المسلمة فى المدن الحديثة » : مثال فى مجلة « السياسة الخارجية » ، العدد ٢ ، سنة ١٩٧١ ، ص ١٤١ ٠

(هـ) « نفوذ البرجوازى العربى والصورة المقابلة فى لبنان » : مثال فى « المجلة الدولية للعلوم والنمو الحضارى » الصادرة عن الجامعة الكاثوليكية فى مدينة لوفان ، العدد ٤ ، سنة ١٩٧٢ ، ص ٥٧ ٠

الأخرى ، ومن هنا حظوا بالمبالغة فى تقدير أثرهم فى الرأى العام الدولى ، وهى حظوة لاتقوم على أسس متكافئة أو متوازنة ، اذ لاحظوة لأثرهم بمثل هـــذه المبالغة لدى شعوبهم ، وسبب تقليل أثرهم فى الداخل هو أنهم بالنسبة للشعب قلة هامشـــية ربما شابها غلو فى التشبع بمبادىء الغرب أو مبادىء الماركسية ، مما يمنعهم من أن يكون لهم ما يطمحون اليه من المبالغة فى تقدير أثرهم فى التوجيه الفعلى لسياســة بلدهم ٠

هذا هو شأن رجال الفكر ، انهم أيضا ـ على سبيل تعويض ما فاتهم من تقدير أثرهم فى حكم بلادهم ـ يتخذون مواقف أخرى غير التى ذكرناها ، من ذلك استعانتهم بحجج تقف فى الظاهرة عند حد الجدل الدياليكتيكى (وهل يمنع هذا من وصف هذا الجدل بأنه جدل فى صميم العقيدة الايديولوجية) ٠ يفعلون ذلك طلبا منهم للتغلب على معاناتهم لهذا الاحتلال فى التناسب بين مكانتهم الاجتماعية ودورهم فى حكم بلادهم ٠ فهم يصفون أنفسهم بأنهم فى الأمة ركيزة الفـــكر النابع من قيم المجتمع ومن أعلى مستويات أهداف تاريخها القومى ، يقولون عنهم انهم قلة ، نعم ، ولكنها هى القلة المستنيرة التى تضطلع باداء رسالة جليلة تتمثل فى التكفل بالحكم على ميزان العلاقات بين قوى المجتمع ، وبالحكم أيضا على الصراعات بين المتناقضات فى الداخل وفى الساحة الدولية ، وكذلك التكفل بتوجيه نقد الى الحكومة يصل الى حد المطالبة بزحزحتهـــا للحلول محلها ٠ انهم يعيشون هذا الموقف الفكرى الذى يعوضهم عن فقدانهم لدورهم فى مباشرة الحكم ، طلبا منهم لابراز الترابط بين النظرية ـ كمبدأ تصـــورى مجرد ـ والنظرية كتطبيق فعلى ، الترابط بين الماضى والحاضر ، لحمـــل أمتهم على استرداد بصيرتها بمسارها التاريخى ، وحث ثقافتها على استعادة ثرائها وعمقها ٠ ولكن ضغوط المقتضيات المتحكمة فى الساحة الداخلية تبرهن على أن هذا الفكر مائع وغير محدد ، فان الطريق الى رسم الأهداف حسب الامكان والجدوى ليس هو الطريق الذى يسلكه رجل الفكر ، فانه فى الغالب يفضل أن تقوده رؤيته للآفاق البعيدة دون أن يربط هذه الرؤية بالظروف والحوادث الراهنة ، بل يزعم أن صورة الآفاق البعيدة لها من العينية المحسوسة نصيب لا تحظى بمثله صورة الموقف المرئى عن قرب ٠ وازاء الحلول الفورية التى يمثلها نظام الحكم الخاضع لضرورات اليوم يلجأ رجل الفكر الى النبـوءة ويشيد بصدقها ، وأن نظرتها هى نظرة واقعية لا نظرة خيـــالية ٠ ومما يمس رجل الفكر أيضا أن تأكيده أن الأمة العربية وثقافتها مقبلتان على بعث جديد يعبر عنهـــا بالحتم والجزم كأنها أحكام قاطعة ، وغير محتملة المناقشة ، يدلى رجل الفكر بهـــذه التأكيدات دون أن يعنى عناية كافية بتعريف ورسم الطرق والوسائل التى تؤدى الى هذا البعث الجديد ٠

ورجل الفكر شديد الحرص على ابقاء مستوى نشاطه واهتماماته محصورا فى دائرة الانشـــغال أغلب الوقت بالقضايا النظرية ، فهو اذن غير متلهف على المسارعة

(و) «العسكريون العرب بين السلطة والثورة» : مثال فى « الكراسات الدولية لعلم الاجتماع » ، العدد ١٠٠٣ ، ص ٢٢٩ ٠

بتقديم مقترحات بتدابير عملية تنفيذية ، ونكوصه هذا يلقى على عاتق رجال السياسة أو على جهازهم البيروقراطى عبء التعرف بصورة محددة على التدابير العملية الواجب اتخاذها بضغط من الظروف الراهنة ، أو المستقبل القريب كما يتراءى لهم أو كما يتنبأون به ٠

ومبعث هذا الضغط هو أسباب اجتماعية واقتصادية صرف ، وبهذا لا تكون هذه التدابير الا حلولا جزئية ٠ ومن هنا تنشأ الفجوة الكبيرة بين الأهداف الأساسية ـ وهى بعيدة غاية البعد ـ ويصورها اعتقاد أيديولوجى نظرى محض ، يفرضه العقل ويعجز عن البرهنة عليه فى آن واحد ـ وبين السبل الممكنة التى تؤدى الى تحقيق هذه الأهداف البعيدة أقل تلبسا بالمجازفة والمخاطرة وأقل تعرضا لاحتمال الخطأ اذا عقدت مقارنة بينها وبين الرؤية من مسافة قريبة أو من مسافة متوسطة الطول ٠٠ وهذه الهوة تزيد من تصلب موقف الجانبين المتعارضين ، موقف جانب الحكومة بجهازها البيروقراطى التى تعمل وفقا لضغط ضرورات حال بلدها ، وموقف رجال الفكر الذين تدعو طليعتهم الأكثر تطرفا لاعتناق أيديولوجى للاشتراكية الثورية والاقرار لهم بأنهم يمثلون ضمير الأمة العربية فى مواجهة قصور الحلول الوقتية العارضة ٠ ولا ريب أن هذا الموقف الراديكالى من جانب رجال الفكر فى مواجهة المحتلين لمقاعد الحكم هو الصورة التقليدية لظاهرة أصبحت عالمية ٠ غير أنْ هذه الراديكالية تنتهى الى التفاعل مع قوى المجتمع التى يتحقق نجاحها فى الحد من ضغط السلطة الحاكمة بحيث يندمج الكل فى قالب تاريخى واحد (حسب تعبير مشهور جاء به جراشى) يجمع على نحو أكثر عمقا داخل الوضع القائم بين منطلق طراز ثقافته ومؤسساته الدستورية ومنطق سواد الشعب ٠ ورجل الفكر فى الوقت الحاضر لا ينهض كل النهوض بدور المقنن للنظريات أو دور المستشار الناصح الذى يكبح الجماح داخل النظام القائم ، لا هذا الدور ولا دور الوسيط بين القاعدة والقمة والقيادية ٠ هذه هى الوظيفة التى كان يتولاها فى المجتمعات السالفة من ينطبق عليه لقب العالم ٠ ان مطمح رجل الفكر هو القيام بهذا الدور وأداء هذه الوظيفة ، ولكن الأوضاع القائمة فيما يبدو تحول بينه وبين تحقيق مطمحه ٠ ولذلك فان ظاهرة القسمة الثنائية (التى أشرنا اليها) فى مجال القصور المحض بين الفكر والعمل قد ازدادت جرائرها بانفساح الطريق أمام الوقوع فى خطر الأخذ بحلول تعسفية لاعادة التناسب بين القيم فى المجتمعات العربية بكل ما تسفر عنه من نتائج ومنجزات ،

ومع ذلك فان ارادة اعتناق تفسير شمولى جديد للتاريخ هى التى تكشف لنا الملامح النفسية لأصحاب هذه الارادة وملامح الأسلوب الذى اتبعه الرأى العام فى التعبير عن كراهيته للفترة التى عانى فيها من الاستعمار ، كما تكشف لنا حكم الراى العام على الحضارات الغربية بنظامها الليبرالى الحديث أو نظامها الاشتراكى ، ولكن هذا الدور المزدوج الذى يقوم به رجل الفكر فى علاقته بالشعب ـ من حيث أنه صوت يحث على السير فى طريق وصدى لصوت الشعب ـ يضطره فى الوقت نفسه الى أن يحنى رأسه أمام المتناقضات الزاحفة عليه بين مطلب تملك الرأى ومطلب اذاعة هذا الرأى ونشره ٠

التحول في وسائل الاعلام :

ننتقل الآن الى مسألة أخرى أساسية فى المجتمعات الاسلامية العربية المعاصرة ، ذلك أن اللغة الفصحى المتوارثة عن السلف لم يعد هناك من يطبق قواعدها بحيث يفيد منها لمطالب التثقيف ، وكاد يبعد ما بينها وبين اللغة العامية الدارجة المستخدمة لأغراض الحياة اليومية ·

ان انتشار وسائل التعليم مع تعريب المصطلحات الأجنبية ترتب عليه تطور حثيث معتمد على قاعدة كثيفة ولكن أثره قد اقتصر على المتعلمين (أى غير الأميين) الذين أصبح من السهل على الزعيم نقل أفكاره اليهم فى خطبه السياسية عن طريق وسائل الاعلام الجماهيرية ، ولكن هذه السهولة تفلت من يد الكاتب وتستعصى عليه اذ أصبح من الواجب عليه أن يجد قوالب جديدة لأدوات عمله ووسائل اتصالاته ، من حيث اللغة ومفهوم البلاغة والفصاحة اذا أراد أن يكون كاتبا جماهيريا على أوسع نطاق وأن يتم له ما يريد تحقيقه من اقامة أسس جديدة للحياة الاجتماعية الثقافية ومن الوصول الى ازالة الفروق بين المستويات اللغوية ·

ولا نعرض هنا للجهود المبذولة لبلوغ هذا الهـــدف ، وقد تردد كثيرا ذكرها والتعريف بها ، وان تباينت أنواعها أحيانا ، اما عن طريق اصطناع صورة محورة للفصحى تمتاز بالسهولة والحداثة وتحتفظ مع ذلك بقواعد النحو بعد تيسيرها ، واما عن طريق لغة يمكن وصفها بأنها اللغة الوسطى أو اللغة الثالثة ، وهى نتاج عمل مزدوج : عمل لتهذيب العامية ، وعمل لتحديث الفصحى · هذه هى لغة التخاطب بين أهل المدن ، ولغة المسرح (أنظر بعض أعمال توفيق الحكيم) مع عدم نفى اتصالها بالفصاحة التقليدية سواء فى أسلوبها (فكرا لا تعبيرا) أو فى تراكيبها · ولـــكن هذه اللغة تتطور حين تعبر عن قيم ومعان تتضح حداثتها (كالكلام مثلا عن الحريات والعبث والقلق والخوف والتلقائية والروح الاجتماعية) · هذه المعانى المجردة تبرز لها صورة محسوسة فى مجال التفـــاعل بين العلاقات الانســـانية ، فيكون التعبير عن تقلبات المزاج ، عن السخرية ، عن التـــكافل الأخوى · وتتطور هذه اللغـــة الثالثة أيضا عند احتضانها لمصطلحات السوق المالية ومجالات التجارة والصناعة والادارة ، ان المسألة الجديرة بالفحص والوزن هى حقا مسألة عمق هـــذا التحـــول الحادث فى طراز ثقافة العرب بفضل نشاطهم الفكرى المعاصر ·

ونستطيع أن نقول بصورة مجملة أن اللغة العربية برمتها تبدو لنا صورتها فى ثلاثة ملامح ، الأول هو ملمح المفردات التى تعيش فى المعاجم (وهى راجعة الى أنواع من العادات أو أنواع من أصول النحت اللغوى) ، والثانى هو ملمح نسق تفاعل اللغة وتطورها كما يبدو فى طريق تعبيرها عن الحادث فى مضمار المعـــلومات وعن الحجج وعن بعض أوجه المنطق والفكر ، والملمح الثالث هو منهجها فى الاشارة الى أنواع من التمدن تشهد بها منجزات جماعية (هذا هو مجال مقولات علم الأخلاق والأدب والقانون والتاريخ ، مما يتيح لكل فرد أن يتأمل انتماءه للجماعة ويخضـــعه للفحص والتحقيق ·

واللغة العربية بملامحها الثلاثة هذه تعانى من التوتر لما يقع عليها من ضغط شديد ، اذ ينبغى لها أولا أن تصطنع بعض الكلمات لتسمى بها بعض الأشياء ، وأن تعثر على معان تنطبق على الحياة اليومية الحديثة ، وينبغى لها فوق هذا وبعد هـــذا أن تعرف كيف تعبر عن الجديد فى مجال الادارة والنظريات العلمية ، وعن أسلحة الجدل بين المذاهب السياسية ، وفى هذا الصدد نجد أن السلطات المســـئولة عن رعاية اللغة العربية تتأرجح بين المناداة باقتباس الكلمة الأجنبية والعمل على ترويجها وبين المناداة بترجمتها الى العربية · وقد يجدون لهذه الكلمة ثلاثة جـــذور أوربية اغريقية ، لاتينية فيتيح لهم تشابكها وتفاعلها أن يكون أفضل مدخل الى الترجمة هو اختيار أحد هذه الجذور الثلاثة سواء من حيث مدلول الكلمة أو من حيث صياغتها اللفظية ، وفى مجال التطبيق العملى لهذه الاتجاهات نجد أن الاذاعة والصـــحافة تعمد ـ بشرط بذل الجهد لتهذيب الأسلوب ـ الى احتضان الكلمات الأجنبية المقتبسة اذا كانت شائعة على الألسن أو كانت من خصائص لغة أجنبية ولصيقة بها · فدورها هو دور الاحتضان لا دور الاقتراح ·

والاقبـــال على اقتبـــاس الألفاظ الأجنبية اتجاه تقاس سلامته بقدر نجـــاحه فى اضفاء عوامل جديدة على حياة المجتمع · ثم أن الحروف التى تكتب بها اللغـــة واشتقاق الكلمات وهجرة السكان هى العوامل التى يتم بمقتضاها اثراء اللغـــة بفضل اقتباسها لألفاظ ومعان جديدة ، بل اقتباس أطياف من المعانى مما تقف أمامه الترجمة البسيطة حائرة لا تدرى كيف تلتزم النص وتعكسه بأمانة وصدق · غير أن اقدام اللغة العربية على الاقتباس ما لبث أن كشف أنه مؤد الى انزال ضربة بنقاء اللغة الأصل وتعريضه لخطر شديد ·

ولكن هناك ضربة أخرى ، وخطرا أشد وأنكى ، يهددان اللغة فى الملمح الثـانى الذى أشرنا اليه ، ملمح خاصية الاسلوب العربى ، : أسلوب سياقة التتابع لفقرات متجاورة ، بينها تبادل فى القاء الاضواء وتلقيها ، بالتضاد والمماثلة ، فينبعث بفضل التحامها ـ انبعاث الشرارة ـ مفهومها ، ولا يكاد الوصول اليه يتحقق الا عن طريق الحدس ، ومن بين الأسماء والأفعال والحروف تميل اللغة العربية أكثرما تميـــل الى استخدام الفعل وتعلى من مقامه فى الجملة ، الفعل الذى يؤدى معنى الاتيان بعمل ، أو بالأصح طاقة هذا الفعل على الانطلاق فى صورة مجردة تتشكل وترتسم حسب وجود الفاعـل أو الصفة أو العـــلاقة بمكان الانطلاق وكذلك البلاغة العربية تميـل أكثر ما تميل الى الشعر ، وهو لب الحس بالجمال وقوة الابانة حسب مفهوم عـــلم المعانى (السيمانتيكية) ، ويتدرج خطو الفكر فيه بالأيحاء والمقارنة والاستقراء ·

وقد تأتى للعربى اليوم أن يتملك بالتدريج منطق القياس الاستنباطى الذى أتاح له أن يستخلص له من خصائص نظام لغته وأسلوبها سندا عقلانيا ، فيكون الفهم لا التفهيم ـ وفقا لعلم المعانى ـ أقل اعتمادا على الاستعانة بالحدس ، أو اختيار واحد من بين احتمالات عديدة للمعنى ، بل أن أكثر اعتماده يكون على فكر اســـتطرادى

وعلى التحليل مما يتكشف معه مضى الارادة الى فهم العالم بالتتابع والعدول عن ادراكه جملة ادراكا فوريا ، وهذا هو النهج الى حث عليه المعتزلة وفلاسفة العرب · وأتباع هذا المنهج يزداد اليوم بسرعة ، فقد تخلى النص العربى فيما يبدو عن أسلوب البيان التقليدى الذى يعتمد على تتابع دون ارتباط لطاقات الفعل على الانطلاق ، وأصبحت صياغة النص يتحكم فيها مطلب اثراء اللوحة التى يراد رسمها ، فالأسلوب العربى أصبح يحتوى الأسلوب الغربى فى التعبير والحركة ·

ان تأثير الفلسفة والآداب الاوربية (وقد اقتصر اليوم على مجال الشـــؤون الدينوية لا العقائدية كما كان فى الماضى) اقتضى أن ينتقل الى الفكر العربى المنهج التقليدى للتعبير فى اللغات التى صاغتها الحضارات الصناعية الاوربيـــة وبالأخص الانجليزية والفرنسية من حيث أن سياق أسلوبها يقتضى البدء بالفاعل (المســـند اليه) ثم يليه الفعل (المسند) ثم تتمه المسند وبينهـــا حواشى يركب بعضها بعضا مما يعين الفكر على أن يتدرج تصوره الموضوعى فى حركة نامية ، انه باختصار منهج منطق واضح الحدود ، يقوده اعتماده على التكشف التدريجى ، وأخذ الوارد عليـــه مأخذا عقلانيا · فاذا حدث هذا أصبح منهجا غايته تكشف وقوع الفعل فى الزمن باستخدام عوامل مقررة · وهكذا فان الحدس النافذ يحل محله الاستنتاج ، وكذلك فان الطاقة المجردة للعقل على الانطلاق (وهذا هو شأن « العقل » فى سياق الجمـلة العربية ، أى أنه بؤرة هذه الجملة) تتراجع وتختفى لتحل محلها أسبقية « الفاعل » أى مصدر الفعل ، وهذا التأثير اللغوى يوازيه تأثير على تطور قوالب الأدب العربى ومضامينها · فالأدب العربى الموروث ـ شأنه شأن المباحث الأخلاقيـــة عند قدماء العرب ـ لا نجد فيـــه الا أمثلة قليلة من انتاج يـــكون ثمرة الخيال ـ الرومانسية أو الطوبية ـ ذلك لأن الابداع والابتكار يعكسان نزعة المؤلف الى خلق عالم يكون من صنع خياله ، مما يشى ـ على نحو غير مباشر ـ بتركيبه النفسى ، على حين أن الصدق ، أو الحشمة ـ كما يفهمها العربى ـ تمنعه من أن تتعرى سريرته أمام مرآة أخلاقية ، فمالت فنون القول فى مستوياتها الرفيعة الى معالجة التاريخ والجغرافيا وتقرير أصول السلوك الأخلاقى وفق هذا السلوك ، فمادتها ما هى الا التمثل بأنماط مستمدة من المجتمع ، فالبيئة تحيط بالفرد دواما وتحميه ·

ولكن هذه البيئة تحللت بضغط متتابع من غلبة الليبرالية الاقتصادية ونشوب المعارك الثورية · وهذه عوامل جعلت رجال الفكر من العرب يتحللون من واجب الحذر والمجاملة والتوقير · انها صاغتهم فى قالب رجل الفـــكر الغربى الذى تخلص من الفجاجة ، ودفعتهم هذه العوامل للجهاد بالعمل المباشر ، أى بشن المعارك سـواء مع الطبيعة أو النسيج المعقد للمستويات الاجتماعية · ولكن هيكل العـــلاقات الاجتماعية السالفة ومجالات مدركاتهم المعهودة من قبل قد برزت لهم من جديد ·

ان العودة الى « الأنا » وتملك زمام المبـــادرة سار جنبا الى جنب مع عوامل الردة الى حالة التخلف السابقة ، فلا مفر لهم من مصارعة هذه العوامل · ومن شأن هذا كله أن يلحق الوهن بالبيئة الاجتماعية التى تولدت عن رسوخ التقاليد أو نشأت

فى ظل حكم استعمارى ، فكل فرد يريد أن يلتصق كل الالتصاق باللحظة الزمنية العابرة وبصورة المستقبل الآخذ فى التشكل .

ومن هنا جاء أمل العرب فى شغل مكانة لهم فى التاريخ (تعاقب انتزاع الدول العربية لحقها فى الاستقلال واعداد خطط التنمية والتعمير والسير نحو الاشتراكية) . ومن هنا أيضا هذه التجربة الفريدة التى يعيشها رجل الفكر العربى ، هو الشاهد الذى يعتمد على خبرته وكرياته ، وهو يتكفل بارشاد كل من حوله ، هو الذى يهتدى الى وسيلة أيسر لامالة الرأى العام ، ويعمل على خلق أنماط مستحدثة للسلوك ، وركيزة أصدق أثرا للأفكار والعواطف الجماعية . ان النهوض لمواجهة الحوادث والمبادرة بالعمل مع قبول المجازفة وتذوق مرارة الهزيمة ونهش الشكوك والحيرة والتساؤلات والشعور بالخذل عند النصر ، بالخيبة والأسى حتى تنطفىء الحماسة بعد أن توهجت أياما طويلة ، كل هذه تعمل على اغراء رجل الفكر بأن يشارك فى الجدل الدائر حول نظريات المذاهب الاجتماعية ،ويستخلص له رأيا ـ من الوجهة السياسية والاستراتيجية ينادى به . اذ يجد منابع آرائه حين يكتب بوحى من سيرته الذاتية فى تعبير تختلف درجات بلاغته وافصاحه ، وهناك أمثلة عديدة على قولنا هذا : كتاب فلسفة الثورة لجمال عبد الناصر ، ومقالات المغاربة ، وشعر الفلسطينيين .

هذا هو شأن رجل الفكر ودأبه ، موقف ثابت يستحق منا أن نتولى شرحه وتفسيره باخضاعه لأصول التحليل النفسى ، فالأدب تعبير يحقق ارضاء الذات ويفجر أنغام الجمال فى اللغة ويفسح المجال للنقد الاجتماعى ، بل الأصح أنه يخدم هذا النقد ويقوده ، انه التطلع الى الطوبية ، أى اقامة المدنية الفاضلة فى المستقبل اعتمادا على عمل حافزه هو التطوع وجده ، يفوق اليوم فى قوة دفعه أهم المشاغل التقليدية التى كانت من نصيب رجل الفكر العربى من قبل ، وبفضل هذا العمل تتوفر لرجل الفكر قدرته على تملك اللغة ، وهى العمود الفقرى لأمته ، متمثلا فى الشعر .

وهكذا فان الدوافع السياسية تطغى اليوم على الرواية والقصيدة والنقد الأدبى والسينما ، بل تطغى أيضا على المسرح الحديث ، فنغمة العنف التى تتسم بها أعمال المؤلف الجزائرى كاتب ياسين تقابلها نغمة السخرية القاسية فى مسرحية « عفاريت مصر الجديدة » من تأليف على سالم التى أثارت عدة تعليقات صحفية . ولكن أحب قالب أدبى لهذه الدوافع السياسية هو قالب المقال ، وهو قالب متعدد الأشكال ، بل هو أكثر القوالب طواعية للكاتب ، فهو الذى يتيح الافاضة فى عرض الآراء ـ حتى الافتراضية منها ـ هو تعبير حر عن فكر لا يستلزم أن يكون صاحبه دارسا لمادته دراسة شامله بحيث يكون فيها حجة ثبتا ، هو قالب أشد ميلا للتحليق والتحويم فى جولات واسعة حول الفكرة وعرض تقريرات بديهية ، بدلا من الالتجاء الى تقريرات لا تحتمل التقلب حسب الأحوال ، فهو أحيانا يجمع فى خليط واحد بين الملاحظة والفرض والهدف ، دون أن يحدد ويقرر الشىء الواقع فعلا والشىء الممكن وقوعه والشىء المرغوب فى وقوعه ، ومع ذلك فقد حظى باحداث دوى منقطع النظير .

وهذا الدوى ناجم من حركة ألفكر المعبر عنه السابق الأشارة اليه ، ناجم من مضمون هذا الفكر ، وناجم أيضا من انجذابات غامضة يثيرها تضخيم بعض القيم أو تعديل موازينها وعلاقاتها ، ولو أنها متشابكة فى نسيج المجتمع الاسلامى والامه العربية ، فالحضارة الاسلامية ــ عبر اتساع رقعتها الجغرافية اتساعا شاسعا ، وعبر تعدد الأجناس التى جسدتها ــ قد جعلت تصورها المثالى للرب المعبود « أنه اله واحد أحد لا شريك له » هو الدعامة التى تقوم عليها كل تصوراتها السياسية لعوامل الوحدة والانسجام فى المجتمع الدينى ، أى الأمة الاسلامية • ولو رجعنا الى دركهايم لوجدناه يعكس الوضع والترتيب ، فهو يرى أن وحدة المجتمع الاسلامى ــ وهى شرط أساسى لانتصار الاسلام منذ مولده ــ هى الدعامة التى تقوم عليها ضرورة التمسك بمبدأ التوحيد الالهى ، وهذه الازدواجية فى التصور وفى النتائج الاجتماعية المترتبة عليها تتصادم مع الفوارق الجنسية الجغرافية ، والاقتصادية الاجتماعية ، التى تفجرها حركة التاريخ الذى تعايشه الأمة العربية الاسلامية •

ان الذى صور تاريخ المسلمين على امتداد القرون هو ما شهده من توتر وعراك بين أهل السنة والشيعة ، وداخل المذاهب والقبائل والأسر الحاكمة ، وبين بعضها وبعض • ان اختلاف الرأى بين الفرق والمذاهب التى نشأت فى العهود الأولى للاسلام كان مرجعه الى اختلاف تصوراتها المثالية للعقيدة ، وكان يقتضيها اختلاف ما تستند اليه من أسس اجتماعية اقتصادية ، وكان الفقه لا يتبرم بالخلاف فى الرأى بل يحض عليه ، أما اليوم فاذا استثنينا هذه المواجهة وهذا الاعتراض على بعض المذاهب الهامشية (كالبهائية والأحمدية) وبعض المذاهب الشاذة (ربما لدوافع سياسية) فان العالم الاسلامى يميل الى التخفيف من حدة عداوته الدينية ، فالشعور بأن الاسلام دين عالمى قد زاد اتضاحه ، لا انبعاثا من الرغبة فى توحيد لمختلف المقررات الميتافيزيقية ومختلف الشعائر ولا من الرغبة فى توحيد العادات والأعراف ، بل انبعاثا من اعتراف ضمنى بأن لا شذوذ فى هذه المذاهب وهذه الشعائر التى اقتضاها اختلاف رأيها فى التصوف أو الفقه أو الفلسفة أو المبادىء الأخلاقية ــ وربما عدت من البدع ــ فلها الحق فى المساواة التى اعترف بها الاسلام للمذاهب الرئيسية الأربعة ، فكل حصيلة لفكر انسان مسلم ينبغى الاعتراف لها بأنها تندرج فى عموم حصيلة الفكر الاسلامى • فكل انحراف لرأى بزعم أنه يحتكر الصدق دون غيره من الآراء هو عبث لا طائل تحته • بل هو مضاد للمبدأ الذى يقرر ويؤكد وحدانية المعبود ، وحدانية العقيدة ، وحدانية الجماعة الاسلامية مضاد لتفرد الحضارة الاسلامية وأصالتها • أن هذه الانحرافات يتم عزلها وتنحيتها استجابة لضرورات جوهرية تفرضها العقيدة والشريعة ، وهكذا فان هذا الميل المتصل نحو اعادة تجميع المسلمين واخضاع المذاهب للانسجام فيما بينها ، ولا نقول الى التطابق والتماثل ، هو أكثر العوامل بعثا للأمل فى المبادىء التى يعتنقها المسلمون اليوم •

ننتقل الآن الى المستوى الفردى والى الدين كحقيقة تكمن فى نفس انسان ،

فان أيمان الفرد بأحكام الشريعة وبسلوك في الحياة يعتبر فريضة دينية ، أو ايمانه بالحساب في الآخرة ، لا يقتصر أثره على هذا الفرد وحده ، بل يمتد ويعلو ويصبح لب مقومات الحضارة الاسلامية انه هو الذي يمنح النظرة الشاملة للوجود ، وبالتالي فهو الذي يفرض نوع التنظيم الجماعي ونوع الثقافة ، ان وحدانية المعبود ظلت خلال القرون هي المحور والاطار لمناداة الاسلام بأن رؤية العالم يجب أن تتسع لتصبح رؤية كونية ،وقد عمد المسلمون الى تحديد وتثبيت لوصف أنواع من السلوك ومقاييس الجمال ، ولكنها كانت عند التطبيق تختلف صورتها باختلاف الزمان والمكان ، وقد جعل المسلمون اختلاف الصور متمثلا في اختلاف مواقف جغرافية وتاريخية ، فهناك أولا مواقف الأجناس داخل المجتمع الاسلامي ، تقتضي تعريف من هو العربي الصميم ومن هو التركي والجاوي والفارسي والافريقي • وهناك أيضا مواقف تتعلق بالنظريات : موقف فلسفي ، معتزلي ، سـلفي ، وعصري ، ذو النزعة الانسانية أو الاشتراكية الليبرالية •

واذا التزمنا مجال التصور المعنوي المجرد نجد أن حقيقة الدين الواقعة هي التي تنعكس على حقيقة الثقافة الواقعة ، ولكن هذه الحقيقة الثانية تتجـاوز الأولى من الوجهة الاجتماعية ، بمعنى أن وظيفة الثقافة في المجتمع تختلف طبقا لمسارها في عدد من أفلاك متوازية ـ وليس على الدوام طبقا لتيار واحد ـ واختلاف هذا المسار يتمثل في اختلاف مجال هذه الثقافات ، هل هو رقعة جغرافية يغلب عليها دين واحد ، هل هو مجال عالمي ، هل هو مجال قومي • ان اتصالات المسلم هي في حقيقتها عالمية يطرأ عليها تحول ـ نسبي لا مطلق ، والا تعذر فهمه ـ ويقاس هذا التحول بمقدار ما تحققه الثقافات الأخرى من الثراء والتميز • وقد أصبح الاستقلال السياسي في نظر المجتمع الاسلامي يتمثل أيضا في احياء ثقافته الأصيلة وبعثها •

واليوم فان وطنية الثقافة هي مطلب يصر عليه ـ على حد سواء ـ أنصار التراث وما جاء به من اتجاهات فـكرية ، ودعاة الاحتذاء بالاتجاهات الثورية بعد جذبهم سحرها • انهم يحاولون الآن أن يهتدوا الى تعريف شامل لهم ، يندرجون تحته ، أن يرتبوا صفوفهم ، أن يترابطوا في تجميع واحد ، أن ينتقلوا من حال الى حال ، وذلك بفضل تأكيد للذات مما يتبين أثره في مستوى رجال الفكر لا مستوى الجماهير •

ونحن ازاء تأكيد لتصور جوهر الاسلام هو عنصر أساسي من عناصر الذاتيه الوطنية • أما القول بالعكس فلم يعد واردا (أنظر ملاحظتنا عن دركهايم التي ورد ذكرها سابقا) ، وهذا التصور الذي يجري تأكيده يؤدي خفية الى تعديل في موازين العوامل التي يعترف بأثرها على القيم ، القيم التي تؤسس عليهـا فكرة القومية ، وفكرة العروبة •

وبالتالي فان هذا الميل ـ وهو من بعض جوانبه ميل تقليدي ـ الى تأكيد الوحدة ضمن التنوع أصبح يلقى من رجال السياسة الذين يقيسون خطوهم بحرص وحذر اشادة به ، للدفاع عن الاسلام ، كما يشيد به من صدق ايمانهم بالعقيدة وينضم اليهم أيضا من نسميهم بالمستنيرين الذين ولوا وجوههم شطر الشـواغل الدنيوية وحدها

ولكنهم مع ذلك يخضعون لسحر بيئتهم فى طابعها الاجتماعى الثقافى وفى مثالياتها الجمالية ، يخضعون لسحر نمط الحياة التى يعيشها المسلم ، لسحر هذا الجو الذى يظلل العالم الاسلامى كله ، انه حقا سحر عميق جذاب ، لا يمكن تعريفه ٠

فاذا جئنا للمحافظين ، وبالأخص الذين يشغلون مناصب رسمية أو الذين يتمسكون بالتقاليد لخدمة مطامعهم السياسية ، فاننا نراهم على العكس يبتعدون عن هذا الميل الذى أشرنا اليه ، أو الأصدق أنهم لا يرون فى القول بعالمية الاسلام الا أنه بمثابة خط دفاع ضد التيارات الايديولوجية المنتشرة فى البلاد العربية ٠

ونستطيع أن نقول ان هذه الخلافات هى خلافات عقليات ، والوضع المترتب عليها وضع طبيعى ومألوف ، ولكن الخلافات قد تزايدت الى حد القطيعة بتأثير نمو الحركة الراديكالية فى العالم كله ، وأصبحت هى قضية العرب التى لا مفر لهم من مواجهتها ، فقد بدأ الأمر أولا بمطلب الاصلاح الذى يتيح التوسع فى سلطة المجالس النيابية وانتخاب أعضائها ، ليعقبه مطلب الجهاد لتحرير الوطن ، ثم مطلب اقامة دولة مستقلة ، ثم المناداة بالأخذ باشتراكية تسمى اشتراكية عربية ، ثم ميل واضح نحو الاشتراكية العلمية بعد حرب الأيام الستة — ثم — بسبب المعارك الدموية فى فلسطين — محاوله للتكيف مع وضع يسود فيه اشراف الدولة ورقابتها تحقيقا لأغراضها التوسعية وتنفيذا متدرجا لبرامجها الاشتراكية ٠ وقد لقى هذا الاشراف وهذه المراقبة اعتراضا من جانب أنصار الليبرالية البرلمانية ومن جانب أنصار الديموقراطية الكلاسيكية ، ولكن هذا الاعتراض لم يسفر عن تقديم هؤلاء الأنصار لمنطوق برنامج عقائدى مستساغ فهمه ويتصف بالترابط والانسجام ويكون قادرا على تمثيل تطور العرب فى الوقت الحاضر من جميع الوجوه ، حتى ولو ظل مبدأ العروبة أو مبدأ الثورة هو لب القضية ٠ وهذه الخلافات هى التى تحدد مسار موقف جميع المعتنقين لرأى أو آخر ، ويتعرض هذا المسار للحد منه وايقافه فى ظرف زمنى ما ، سواء بالنسبة للفرد أو لجماعة أو لتيار فكرى ٠ ولكن الحقيقة الهامة هى أن الخلافات بين رجال الفكر لم تعد خلافات تدور حول العقيدة الدينية ، بل أصبحت خلافات تدور حول المذاهب السياسية والاتجاهات الاقتصادية ، أى حول أنماط تجمعات تعاد اقامتها على أسس جديدة ، وتكون رسالة الثقافة فيها هى القيام بدور عامل الالتحام والانصهار ، سواء داخل جماعة لها نظامها أو داخل دولة أو داخل كيان يراد تنظيمه ، وأعنى به الأمة العربية ٠

وقد حدث أثناء حروب الاستقلال أن عمد رجال الفكر الى تأييد استخدام وسائل العنف ، وأن يكون النقد بحمل السلاح ، ولكن أغلبيتهم — فيما عدا الموجود منهم داخل اسرائيل — يحاولون أن يجمعوا بين ما لديهم من سلاح النقد ورؤى المستقبل لبلوغ هدف يعد من المعجزات ، هو تحقق الأمة العربية كلها — بذاتها لذاتها — اعادة تشكيل كيانها ٠ وهم يعهدون الى المجتمعات العربية بواجب بذل السعى والجهد لبلوغ هذا الهدف ، ولكنهم يتصادمون فيما بينهم حين يتعثرون بعقبتين : الأولى فى مجال سياسى اجتماعى ، وهى قصور القادة والطبقة البورجوازية الجديدة عن

الاهتداء الى نظام تصوري عقائدي يكون مقصوداً من رسمه سفور صورة واضحة لحقيقة كيان العرب السياسي ، بحيث لا يكون القصد منه هو دفع حركة التنمية الى الأمام فحسب ، والعقبة اليابانية في مجال الثقافة النفسية ، نشأة قلق ـ هو أحيانا قلق خفي ـ من أن التحولات المطلوب تحقيقها قد تسفر عن انكار ونقض للأسس السابقة التي كان يقوم عليها الكيان العربي الاسلامي ، انكار ينمو بنمو الدعوة الى مبدأ العروبة وحدها ، القلق من نشأة خصائص اقليمية تحد من مطلب وحدة الأمة ، القلق من طغيان اقتباس ما يفرضه المنطق العقلاني من متطلبات مما يؤدي الى تعديل جذري في مقومات الفكر لدى المسلمين ، فهذا القلق لم يعد سببه هو الشعور بغضاضه التبعية للمبرزين في السباق الحضاري أو الشعور بالحسرة للتخلف عنهم علميا واقتصاديا ، بل هو قلق من مقدار وطبيعة التنازلات التي لابد من الرضاء بها وأدائها اذا أرادوا اللحاق بهؤلاء المبرزين ، ومن هنا جاء هذا التشبث بتأكيد الطابع الاسلامي العربي وتثبيته ، أيا كان الفكر الذي يسنده وأنا كان مضمونه ، أفليس هو في النهاية فكر انسان مسلم عربي ٠

العمل على تحقيق التجانس الثنائي المحور أو الثلاثي المحور :

وهذا العرض السابق هو لب قضية مطلب التجانس في الحضارة العربية الاسلامية ،في الوقت الحاضر ، أن الحضارات ـ كالامبراطوريات تنمو وتبلغ الذروة ثم تنحدر ٠ ولكن حركة الانحدار تتصف بالبطء والتدرج ، مما يسفر في بعض الأوقات عن فتور ملامح الثقافة ومنجزاتها ، فالصفة الجوهرية لكل نظام من نظم الحضارات هو تصور لذاته بأنه كيان كلي مقوماته منضبطة ومنسجمة فيما بينها ٠ هذه هي القمة التي تبلغها الثقافات المندرجة تحت مبدأ نظري مجرد ، أو الممتدة عبر رقعة جغرافية (وعلى الأقل تبلغها في عصرها الكلاسيكي على كل حال) ٠ وهذه هي القمة التي بلغتها الحضارة العربية الاسلامية بفضل تتابع توفيقها تستطيع احالة التعدد الى توحد (كما سبق القول) ، ولكن هذا التوفيق التركيبي لم يكن دائما كاملا كل الكمال ، فقد قاومته بين الحين والحين تلك العناصر التي لم يتم ـ بدرجات مختلفة ـ ادماجها في التوحد الذي تحول اليه التعدد ، لذلك لم يكن مفر من أن يتفكك هذا التوحد ويعود الى التعدد ، متمثلا في تعدد الميادين الفكرية أو المناطق الجغرافية ٠ لقد نجح هذا التوحد كل النجاح في بعض الحالات ونجح بعض النجاح في حالات أخرى ، من الأولى حالة في أسبانيا وصقلية وازالة امارات الصليبيين الافرنج في فلسطين وفي البلقان ٠ وبلغ هذا النجاح ذروته في المغرب في عهد ابن خلدون (القرن الرابع) ٠ أما قبل ذلك فقد كانت هناك بعض آثار للتعدد ٠ تشوه مطلب التوحد ٠ وأصدق مثل يضرب للحالة الثانية هو دخول الاسلام الى الهند ، فبالرغم من الفتوحات الرائعة التي تحققت بين سنة ٩٠٠ و ١١٠٠ ميلادية على يد الغزنويين والفرودين والفتوحات القاولية (في القرن السادس عشر) على يد المغول الهابطين من قمم الهمالايا٠ وبالرغم من توافد التجار المسلمين القادمين بحرا عن طريق ساحل البنغال ، بالرغم من هذا كله فان ولوج الدين الاسلامي في شبه القارة الهندية لم يستطع أن يستوعب

الكثافة السكانية أو يكسر شوكة مختلف المذاهب الفلسفية والدينية فى المجتمع الهندى • وقد كان للمسلمين منذ القرن السادس عشر اتصال مباشر ـ من خلال شن الحروب أو عقد المعاهدات أو المحالفات ـ بالأوربيين وشعوب الشرق الأقصى • وقد كان منهج الاسلام العربى من قبل ـ فى مواجهته لثقافة واحدة أو طارئة عليه ـ هو العمل على توحيد طابع ثقافته بطابع هذه الثقافة الوافدة فى ثقافة لها طابعها الخاص بها • أى أن عمله هو توحيد الثنائى ، أما بعد ذلك فقد أصبح عمله هو توحيد الثلاثى • على النحو التالى : الطابع الأولى هو هندى مجاله فى بيئة اجتماعية وموقف تصورى عام • والطابع الثانى غربى ، ومجاله التجارة والسيطرة السياسية ، وبالتالى مجال الفكر • والطابع الثالث هندى اسلامى ، وقد تجلى ابان ازدهار امبراطورية المغول وأصبح محشورا بين الطابعين السابقين المتضادين • ولم يكن له مفر من أن يقاوم هذين الطابعين أو يأتلف معهما (ونتمثل هنا بالحلول السياسية والفكرية السيد أحمد خان الذى يحمل لقب «سير» الممنوح له من انجلترا) • وقد عجز هذا الطابع الثالث عن العودة للتوحد الذى هو أساس مثالية الاسلام ، ولا يزال يعانى من التعدد والانقسام كما يتجلى فى انقسام بنجلاديش عن الباكستان •

وهذه الظاهرة تمتد فتنطبق أيضا على البلاد التى كانت تسمى قديما ببلاد الأرخبيل الهندى ، وهى اليوم ماليزيا وأندونيسيا • فهنا بالمثل تجلى أثر المشاكل التى أثارها انقسام بلاد الأرخبيل من حيث الجنس والثقافة والنظام الاقتصادى والموقع الجغرافى ، بل تجلى أيضا أثر المشاكل التى أثارتهما فى أغلب الاحتمالات سيطرة الاستعمار الغربى على تلك المنطقة ، الذى بدأ بالبرتغاليين فى القرن السادس عشر ثم حل الهولنديون محلهم ، فلم يستطع الاسلام توحيد الثقافات ، لأنه كان يتطلب توحيد ما هو ثلاثى لا ما هو ثنائى •

وعلى كل حال ففى عهد الاستعمار الأجنبى عاد الى الظهور هذا الاختلاف الذى كان مستترا من قبل بين قالب الحضارة الاسلامية متمثلا فى الفصحى وبين قوالب محلية متمثلة فى لهجات عامية دارجة • وأصبح الأخذ بالطابع الأوربى وسيلة الى خلق نوع من التوحيد بين هذه القوالب المختلفة • وقد شق هذا الطابع الاوربى تيارا له يبدأ من مجتمع قبائل الجزائر وجبال الأطلس ، من مجتمع الأقباط والمارونيين ، ويصب فى تيار الفكر الحديث • وقد مرت الثقافة التقليدية بفترة تعطل ، وبدا أنها فقدت لوقت ما فاعليتها من أثر مواجهتها للطابع العقلانى للفكر الحديث فى مجالاته المتعاقبة : مجتمع المدينة ، المجتمع البورجوازى ، المجتمع الليبرالى ، المجتمع الاشتراكى • وهى بعبارة أخرى مواجهة لمنهج أو نظام لا ترتاح اليه الحضارة الاسلاميه العربية بسبب مبادئها التصورية ، كمبدأ وحدانية المعبود ، ووحدانية المجتمع الاسلامى ، ووحدانية الثقافة العربية ووحدانية الأمة العربية اليوم • انها لا تنفك تحاول جاهدة امتصاص هذا الطابع العقلانى واستيعابه •

وبطبيعة الحال نجد من جانب آخر أن الطابع العقلانى ، وهو يتجلى فى التطبيقات التقنية للعلم ، قد أحدث داخل المجتمع الاسلامى نمطا من التجانس تبعا لثقافة

أجنبية لها نفوذ سياسى ، تبعا للانفتاح على العالم الخارجى ، على عالم العلم الحديث : وهكذا أتيح لهذا التجانس أن يشمل أنماط الثقافات المختلفة المتناثرة فى العالم الاسلامى ، ولكن هذا التجانس - بسبب أنه ناجم من ضغط آت من الخارج - بقى تجانسا جزئيا ، فقد انتقص منه أن أثره لم يتحقق الا بين هؤلاء الذين يسمون بالتقدميين ، بسبب قصور معاهد العلم التقليدية ، كما أن أثره لم يتحقق اذ أريد دائما كبح جماحه خوفا من ابتلاعه للثقافة الاسلامية وذوبانها فيه. ولكن هذا التجانس ازداد نموا بقدر الازدياد فى نجاح حركة التحرر من الاستعمار ، وهذه الحركة هى التى دفعت شعوبا بأكملها للتصدى مرارا لمراكز قوى صناعة كبيرة . ومن خلال هذا الصراع الشامل الدموى اندمجت هذه الشعوب المتفرقة شيئا فشيئا ، وأصبح لها طابع المجتمع الواحد رغم تعدد أنماط ثقافتها .

وانطبق هذا التجانس على الحضر متمثلا فى استرشاد الفكر بالمنطق الجدلى ، وعلى الريف متمثلا فى الجهود الكبيرة الرامية الى تنميته ، انطبق هذا التجانس بصفة عامة على اقتباس علوم الغرب وطرائق تفكيره التى اعتنقتها أو استخدمتها - بدرجات متفاوتة - المجتمعات البرجوازية والليبرالية ، ومجتمعات القيادات الثورية ، وفى هذا الصراع قامت الوطنية السياسية بتجنيد الوطنية الثقافية لتعمل فى خدمتها ، فالخصائص المحلية ، والجنس ، والاسرة والجد ، والفوارق الاقتصادية بمختلف صورها ، الخ قد تضاءل أثرها وقل وضوحها بقدر يساير قدر نجاح نهضة توصف بأنها تاريخية ، بحساب الأمة كلها وحضارتها ، لا بحساب طوائف مستغلقة بخصائصها الفكرية .

وقد عملت حركات الجهاد من أجل التحرر فى عهود التوسع الاسلامى بسبب ثلاثية الثقافة ولكنها انتهت الى مواجهة ثنائية ، أبسط شكلا ولكنها أشد حدة بين ثقافة العرب وثقافة دول الاستعمار ، كما أن هذا الصراع فجر هذه المواجهة التى عهدها المجتمع الاسلامى العربى خلال قرون عديدة وأعنى بها المواجهة بين القريه والمدينة . وقد تمثل تفجير هذه المواجهة فى هجرة أهل الريف الى المدن واحتلال ضواحيها بعششها وأكواخها ، كما امتلأت المدن بسيل من الجنود العائدين من ميدان القتال بألوية النصر . وفى اتجاه مضاد تمد المدينة اشعاعها الآن - كسلطة وثقافة واقتباس للطرق التقنية - وتضفيه على الريف وأهله ، ولنا أن نسأل الآن : هل نظام الحكم المحلى يتيح الفرصة لكى يثمر هذا التبادل فى التأثير والتأثر بين القرية والمدينة .

وعوامل التجانس داخل الأوطان تتتابع لكى تساير انبثاق طابع أيديولوجى وطنى يعمل على ادماج الثقافات مثل الطابع الايديولوجى الجزائرى والتونسى ، ولكى تساير أيضا نمو عادات وطنية - لا تماثل بالضرورة عادات المجتمعات الصناعية - نتيجة لانتشار التعليم ووسائل الاعلام الجماهيرى والاتصال بأنماط الحياة فى الخارج (بفضل الهجرة) . ومنذ ان بدأ هذا استمر الاتجاه نحو تجريد الفروق بين الثقافات التى تفاقمت فى أواخر عهد الاستعمار عن مفادها السياسى ، وارجاع تبريرها بقدر

المستطاع الى أنها عوامل تثرى الثقافة الوطنية . ولكن القاعدة الجماهيرية العريضة ونقافتها آخذ تتبدل من حال الى حال ، وبدأ يتجلى خطر طغيان ثقافة فولكلورية ، وانصرفت أبحاث رجال الفكر والجامعات الى الاهتمام بتجميع ما أمكن من التراث الفولكلورى والاحتفاظ بما بقى منه . ولكن لا مفر لها من تعديل اتجاهها بالتدريج لكى تساير التطورات المختلفة داخل الوطن . ومن هنا جاء الميدان الذى تشغله هذه الأبحاث لتحل محلها فيه دراسات كلاسيكية لخصائص الأجناس التى كانت تعتمد على الملاحظة فى وصف العادات وأنماط التفكير وركائز المجتمع قبل اختفائها ، وأصبحت مادتها هى دراسة الحرف المحلية أو دراسة المعتقدات والأعراف التى لا تزال سارية . ولكن عنصر هذا التراث المختلفة لابد أن تترابط لـــكى يتاح ادراك معنى الكيان الاجتماعى الجديد طبقا لأحدث مبادىء العلوم الانسانية . وهناك حقيقة لا شـــك فيها هى أن التبدل داخل المجتمعات البشرية وفى خصائص الحضارات يتطلب تبدلا فى النظرة الفلسفية للعلوم ، يترتب عليه تطوير للأبحاث التى تعالج أفضل طرق التحليل والتفسير لمواجهة المشكلات القائمة .

وأهم اندفاع للفكر العربى المعاصر ـ رغم حدته ـ هو الأسهل تفسيرا ، انه التسليم ـ الى حد ما ـ بقصور جدوى المبادىء والأساليب التى انتقلت من المجتمعات الصناعية الى المجتمعات العربية الاسلامية ونشأة الأمل فى امكان الوصـــول الى تطبيقات لها تناسب هذه المجتمعات وتؤتى ثمارها . فهناك ـ بمعنى آخر ـ رغبة فى اخضاع الفكر ذاته الى نسق موحد .

وهكذا فان السعى لبلوغ الاستقلال السياسى يمر بمرحلة رفض طغيـــان التجانس الفكرى الذى لا يزال المجتمع الغربى يفرضه على المجتمع الاسلامى العربى . وعلى هذا الضوء نجد أن طبقة رجال الفكر ـ رغم ما بينهم من خلافات ـ تجـــاهد من أجل التحرر من الطغيان ، ولكن بسبب ما هو واقع من أن كل رجل منهم يلقى على بقية قرنائه ولو جانبا من مسئوليته عن تخلخل مبادىء هذه الطبقة كلها ، أصبح لا مفر لرجال لفكر من اعتناق مبادىء وحلولا مرحلية مع لتسليم بأنها ما تزال غربية الطابع . وبذلك تتفاقم الخلافات داخل طبقة رجال الفكر حول سبب الأهمية التى ينبغى أن تنسب الى كل من مختلف عوامل النمو بضغط من الخارج أو من الداخل ، فيما يختص بالتطور الثقافى الراهن وتفسير هذا التطور .

وهذه الخلافات يطفو فوقها نمو الوعى السياسى للفـــــكر العربى المعاصر ، والسؤال هو ما هى وجهة النظر التى ينبغى لها أن تقود مساره ؟ هل ينبغى له أن يبدأ أولا وقبل كل شىء آخر بدراسة الموقف الراهن لفرز عناصره المتشابكة وتحليلها، وبذلك يستطيع أن ختار ما يراه هو الأفضل من المقاييس والأساليب العلمية التى يرجى منها أن تؤتى ثمارها حتى ولو كانت هذه الثمار ستبدو مؤقتا مفككة وغير مترابطة ، ذلك لأنها فى زمن لاحق ســـيظهر أثرها ونفعها بفضـــل تطور المجتمع . ولكن أهل بلده يضيقون ذرعا بكل دراسة لا يكون لها مباشرة أثر فعال فى الموقف السياسى ؟ أم ينبغى لرجل الفكر أن يعكس الاتجاه ، فيبدأ أولا وقبل كل شىء بأن يتخذ منهجا سياسيا يكون له طابع عقلانى وعالمى ، ان لم يكن فى مقدور هذا المنهج

التأثير على مسار تاريخ البشر تبقى له فى الأقل طاقته على توجيه تاريخ العرب فى مسار جماعى ؟ •

ورجل لفكر اذا اتخذ هذا الاتجاه الثانى فانه يستهدف به ـ عن عمد أو غير عمد ـ أن يكسب فى نطاق استراتيجى حقوقا تنكرها عليه الحكومة فى نطاق تكتيكى ، اى أن تكون له كلمة نافذة فى السياسة مثلا ، كلمة تكون ملموسة ومحسوسة ومعترفا بها رسميا • ثم أن هذا الاتجاه الثانى لرجل الفكر يدخله فى مأزق آخر هو أنه حين يناقش الوسائل ويمتحنها يقع فى خطر من يناقش العقائد السياسية ويمتحنها ، ويتجلى ذلك على نحوين متباينين : اما بابراز أن هذه العقائد السياسية انما هى حلول جزئية وتأكيد أنها بعيدة عن الحقيقة وليست صورة صادقة لها ، وبهـــذا لا مفر له من أن ينكر صدق الايمان بأن مستقبل العرب سيكون له طـــابع عالمى ، وصدق فاعلية ارادتهم واما أن يرفع من شأن هذه العقائد السياسية لمســتوى عالمى ويضفى عليها ـ سواء كانت هذه العقائد مقبولة أو مرفوضة ـ صفة الحلول الجذرية النهائية ، وهى صفة لا تستحقها كل الاستحقاق ، كالماركسية التطبيقية التى توصف أحيانا بأنها حركة مضادة للتاريخ •

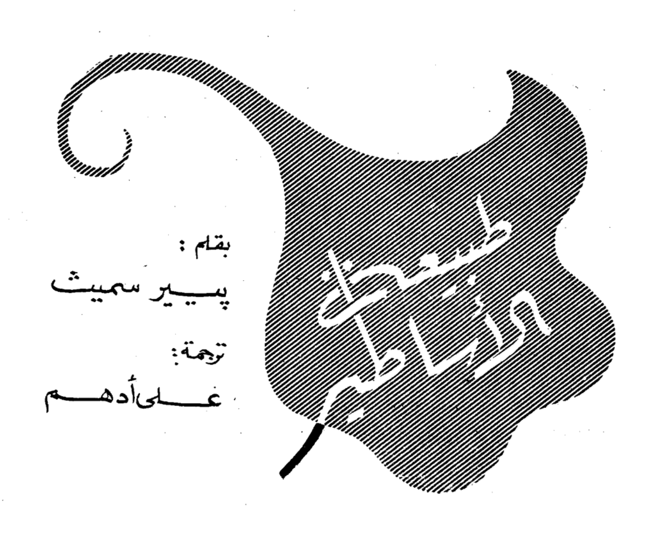
ان مطلب رجل الفكر فى المجتمعات العربية والاسلامية هو أن يرى أمته تبعث البعث الثانى من جديد باقامة دولة تكون لها مقومات كل الدول ، وأن يرى لثقافته هو أيضا مولدا جديدا بفضل تعمقها وارتباطها بمجال التصورات الفـــكرية خارج بلده ، بحيث لا تتم الا بها • فاتجاهه هو نحو انشاء نسيج اجتماعى جديد ، واستحداث الانسجام بين مختلف صور الأنشطة الجماعية التى تهيمن على سلوك الأفراد • ان هذا الاتجاه هو من الظواهر الرئيسية للحضارة الاسلامية ابان امتدادها وازدهارها •

الكاتب : جان بول شارنى

قضى شبابه يشتغل بدراسة القانون الفرنسى والاســلامى فى الجزائر وقدم رسالاته للحصول على الدكتوراه فى القانون والآداب فى باريس • وبعد عشرة أعوام من النشاط المهنى القضائى فى أوساط فرنسية ومغربية اتجه الى علم الاجتماع ، وكرس نفسه لبحث اجتماعى متعدد الجوانب • وقد وســع مجال دراساته حتى شمل المجتمع الفرنسى والمجتمع الجزائرى والمجتمعات الاسلامية • وفى النهاية تناول تطور المشـــكلات الاستراتيجية العالمية وقد تنقل فى بعثات جامعية فى العالم الإسلامى من مراكش حتى أندونيسيا • ونهض فى السربون والمدرسة العملية للدراســـات العليـــا بقســـم علم اجتماع الاستراتيجيات •

المترجم : يحيى حقى

ناقد وأديب مشهور ، حاز جائزة الدولة التقديرية فى الأدب عام ١٩٦٩ • كان مديرا عاما لمصلحة الفنون ثم رئيسا لتحرير مجلة المجـلة ، ومثل جمهوريـة مصر العربية فى المؤتمرات الأدبية بالدول العربية الشقيقة • له مؤلفات كثيرة منها : ماء وطين ، البوسطجى ، دمعة فابتسامة ، خليها على الله ، تعال معى الى الكونسير ، قنديل أم هاشم •



المقال فى كلمات

ما أمتع الأسطورة التى تنقل الانسان من واقعية الحياة التى تحددها قوانين صارمة لا تتغير ولا تتبدل وتحلق به فى أجواء فسيحة نسجها خيال الانسان فى بدائيته • أليس عالم الأسطورة كما يقول الكاتب هو عالم الكائنات غير المجسدة التى تسمى الآلهة ، أو ليس هو العالم الذى تبطل فيه قوانين المادة والحياة ، وينطلق فيه الفكر انطلاقا غير محدود ؟

ان الكاتب يشبه الأساطير بالأحلام ، ويتساءل : أليست الأساطير لازمة لتلطيف الفكر اليقظ لزوم الأحلام للنوم ؟ ان من رأيه أيضا أن الأساطير والأحلام متغلغة فى أعمق أعماق العقل ، وهى لا تخضع لقوانين العالم الموضوعى • ومن رأى تايلور أحد رواد الانثروبولوجيا أن الأساطير ما هى الا ثمرة المعتقدات الناشئة من تحليل مشوش للواقع • ويقول فريز

ان الأساطير محاولة عقلية لجعل العالم مفهوما للتفكير الغامض البدائي غير العقلاني • ومع أن علم الأساطير في مستهل امره كان يعنى الأساطير اليونانية فان اليونانيين هم الذين انتقلوا من الأزمنة القديمة الى العصر الكلاسيكي ، ويعد هذا بمثابة الانتقال من الأسطورة الى علم الواقع ، ومن السرد المنسوج من الاوهام الى القول المدعم بالدقة والحق •

ومن رأى مالينوفسكي أن الأساطير مثل سائر النظم الأخرى لا تتناول ولا تفهم الا عن طريق وظيفتها داخل الاطار الاجتماعي ، وأنها تشمل العمود الفقرى التقليدى للحضارة البدائية • ويعارض هذا الرأي ج • ديميزيل وليفى ستراوس اللذان يريان أن الأساطير كقاعدة عامة ليست انعكاسا للنظام الاجتماعي ، وانما تعكس النشاط العقلي ، وان كانت في مجموعها لا تهدف الى تصوير الواقع بقدر ما ترمى الى التفكير في امكانياته الكامنة • ويرى الكاتب أن الطبيعة القصصية في الأساطير لازمة لطبيعتها المتغلغلة ، ومن المحتمل أن لا تكون ضرورية للوظيفة التى تقوم بها الأساطير • وهناك مجتمعات لم تظهر بينها أساطير وانما ظهرت بينها نتف موجزة عن مجموعة كبيرة من الشعائر والأشياء الرمزية تقوم مقام الأساطير • ويتحدث الكاتب عن وجود تشابه بين التفكير الأسطورى وفن الرسم لا من حيث ابتناء نماذج عن طريق الخيال لما لا تدركه الحواس فحسب ، بل لما هو غير قابل لأن تدركه الحواس كذلك •

١ ـ الأسطور والحلم :

الموضوع المتناول في هذا المقال قد يبدو لأول وهلة أنه من بين الموضوعات الكثيرة التى تدخل فى نطاق الأنثروبولوجيا الاجتماعية أبعدها عن الحد القائم بين علم الحياة والانثروبولوجيا الاجتماعية وأقلها قابلية « لكشف مشكلة أساسية فى الانثروبولوجيا الحيوية » • أليس عالم الأسطورة هو عالم الكائنات غير المجسدة التى تسمى الآلهة ؟ أو ليس هو العالم الذى تبطل فيه قوانين المادة والحياة ؟ أو ليس هو العالم الذى يبدو فيه أن الفكر قد انطلق فيه انطلاقا غير محدود ، وأظهر قدرة على خلق عوالم وأقاصيص ليس لها جذور واضحة فى الواقع ؟

ولكن يمكن أن يقال مثل ذلك عن الأحلام ، وعن طريق الأحلام قد نجد متحولا قريب الشقة غير منتظر • ومن المعروف الآن أن النوم الخالى من الأحلام لا يرد على الانسان نشاطه ، واذا استيقظ الانسان فى مستهل انتقاله الى عالم الاحلام فسرعان ما يصيبه القلق والضيق ، وهذا ما يحدث للانسان والحيوان على السواء ،

---

(١) هذا المقال نص بحث قدم للحلقة الدولية عن «وحدة الانسان» التى عقدت فى رويمونت بفرنسا فى سنة ١٩٧٢ تحت اشراف مركز الدراسات الدولية للانثروبولوجيا الحيوية والأنثروبولوجيا الأساسية •

وقد أثبتت التجارب التى أجريت على الحيوانات أنه اذا طال بها الحرمان فقد يكون ذلك من أسباب موتها ، ومن ثم فانه من ناحية الابقاء على الحياة فان الحلم لازم لزوم النوم ، وبعض الخصائص التى تتسم بها الأساطير وبخاصة تلك السمات التى تربطها بالأحلام تجعلنا نتساءل : أليست الأساطير لازمة لتلطيف الفكر اليقظ لزوم الأحلام للنوم ؟

ان محتوياتها لا تخضع للقوانين الصارمة المسيطرة فى عالم الواقع ، ولا يبدو أنها داخلة فى نظام التناسقات التى يعتمد عليهــا فى الملاءمة بين الفكر والجسد والطريقة التى يلائم بها الجسد بينه وبين العالم الخارجى ، وكلاهما يفجـأنا كأنه الفاظ مرسلة من صــوت مجهول مألوف ومؤثر ، وفى نهاية الأمر ، عندما يدخلان فى معمل الفكر الواعى ، فانهما يظهران فى مظهر المطالبة بأن يتناولا تناول الرسـائل التى تحتاج الى تفسير أكثر مما تحتاج الى مجرد الفهم والاستجابة لها ، وهذه أسباب عدة توضح لماذا يبدو أن الأساطير والأحلام متغلغلة فى أعمق أعماق وظيفة العقل ، وفى الأساطير والأحلام تتكشف نوعية القوانين العقلية ، تلك القوانين التى لا تخضع الى حد ما لقوانين العالم الموضوعى ، والتى يبدو فيها أن كل عنصر من عناصرها عومل بالاستعارات والمجازات الشعرية قد اتخذ صورة أقرب الى أن تكون وحدة فكرية أكثر من أن تكون انعكاسا لسمة من سمات العالم الذى تدركه حواسنا ٠

وقد أدركت المجتمعات فى جميع أنحاء العالم أن الأساطير والأحــلام حافلة بما له ، أعظم الدلالة فى قدر الانسانية ومصيره ، والصلة بين تفسير الأحلام والاشـارة الى الأساطير قد وجدت حتى قبل ميلاد التحليل النفسى فيما يمكن أن يعد أول نظرية أنثروبولوجية للأساطير مقبولة ، وهى النظرية الحيوية التى بســطت فى النصف الثانى من القرن الأخير والتى كان فى طليعة القائلين بها أ ٠ ب٠ تايلور ، وهو أحــد الرواد فى وضع أسس الأنثروبولوجيا الاجتماعية من البريطانيين ، وعنده أن الحـلم وأوهامه هى التى ولدت الاعتقاد بالنفوس والأرواح التى يراها من عرفوا بالبدائيين مقيمة فى كل مكان ، ومن ثم يمكن اعتبار الأساطير ثمرة المعتقدات الناشئة من تحليل مشوش للواقع ٠ ولكى يوضح تايلور كيف اتخذت الأساطير صورة السرد استعار حجة من ماكس ميللر والعلماء الطبيعيين الذين ذهبوا الى أن الآلهة وأبطال الأساطير الآخرين يجب أن تفسر دائما بوصفها تشخيصا للقوى الطبيعية التى يمكن فى دورها ان تقتفى أثرها فى النقص الكامن فى اللغة ٠ وهو هذا « الداء » الذى بمضـــاعفته لعيوب التفكير يسمح للأشياء غير الحية أن نصبح موضوعات لأفعال تستعمل استعمالا مناسبا فى وصف الأعمال الانسانية ، من أمثلة ذلك « الشمس تطلع » و « الربيع يقدم » وما الى ذلك ٠

وهذا الغرض كما يراه الانسان صار سهلا قبوله واتفـاقه مع نظريات التطور السائدة فى ذلك الوقت ، وهى النظريات التى باتخاذ معاصرين غرباء لها باعتبارهم ممثلى مرحلة قديمة أقامت كل الحواجز من المسافات اللازمة بيننا وبينهم لمنع المسائل التى تثار من ناحيتها من أن يدار حولها وتثار عندنا ٠ وما نلاحظه هنا فى الواقـــع

هو أحد المؤثرات الباقية للطريقة التى تعمل بها الأساطير ، وذلك كوننا لا نعترف بالاسطورة بوصفها اسطورة الا اذا كانت أسطورة متعلقة بانسان آخر ، ومن أجل ذلك كانت الأساطير مرة محاولة عقلية لجعل العالم مفهوما ومظهرا للتفكير الغمض البدائى غير العقلانى أو « التفكير الجنينى » كما يقول فريزر ، وهذا ما ذهب اليه أنصار مذهب التطور ، وعندهم أن من نسميهم الأقوام البدائيين قد وهبوا مثلنا حب الاستطلاع العقلى ـ وهى محصل وضعى تعرض فيه بعد من الحين الى الحين للاختفاء ـ ولكنهم بوصفهم أسرى للأوهام التى أمدنهم بها الأحلام والأفكار الحيوية كانوا مضطربن الى الاستعانة بالأساطير التى كان يمكن لأقل مراعاة للتجربة أن تبادر الى اضعاف الثقة بها . وعند القائلين بمذهب التطور كان من الواضح فى أية حالة من الأحوال أن التفكير الأسطورى فى حضارتنا كان شيئا فى الماضى ، وآنه فى الحقيقة من الفروق الرئيسية بيننا وبين هؤلاء الذين لا يزالون فى نطاق الماضى .

ولكى نضع وجهة النظر هذه فى وضعها الصحيح علينا أن نذكر أن علم الأساطير فى مستهل أمره كان يعنى الأساطير اليونانية ، وأيد هذا الفكرة القائلة ان التحول من التفكير الأسطورى الى صورة أخرى جديدة يمكن أن يؤرخ تأريخا صحيحا ، حيث ان اليونانيين أنفسهم قد عبروا عن الانتقال من الأزمنة القديمة الى العصر الكلاسيكى بأنه بمثابة الأنتقال من الأسطورة الى العقل الكلى ومن السرد المنسوج من الأوهام الى القول المدعم بالدقة والحق .

وهذا الفيض من القصص المتدفق من كل ركن من أركان العالم ، هذه القصص الوهمية بدأ انها تثبت الحركة الحرة للخيال ، ولكنها برغم تنوع الموضوعات والمصادر تظهر مشابهات عميقة ومحيرة لتلك الموضوعات والمصادر التى تحتويها الأساطير القديمة وذلك كله جعل رواد الأنثرويولوجيا يشعرون بأنهم يملكون حججا قوية لاقامة حد فى العصر لسيطرة الأساطير على العقل الانسانى .

٢ ـ من مجال العمل الى النظرية :

وكان لابد من نبذ فكرة وجود مرحلتين متميزتين متعارضتين من مراحل التفكير حينما يواجه علماء الأنثرنويولوجيا الاجتماعية موضوعهم مجسدا ، أى حينما خرج علماء الأنثروبولوجيا الاجتاعية أنفسهم الى الميدان . ولم يسلكوا سلوك الهواة والارساليات والرحالة والاداريين الذين سبقوهم . ولم يكونوا هناك لمجرد جمع البيانات ، وانما جاءوا لدراسة هذه البيانات من الناحية العلمية ، وبوجه خاص لدراسة كيف تؤثر الرمزية التى تملأ هذه البيانات فى الحياة اليومية للمجتمع المحلى . وبعد قليل من الوقت تحقق العلماء أنه متى أراد الانسان أن يعرف لغة هؤلاء القوم ومتى كان مستعدا لأن يعيش بينهم فانه سيبدوله أن أقدامهم راسخة فى الأرض تماما مثل أقدامنا ، حتى لو كان واقعهم قد اختلف عن الواقع الذى ألفناه فى بعض السمات الخاصة . ولم يمنع هؤلاء الناس قصورهم العقلى من أن يتناولوا بيئتهم تناولا فعالا ، ولم يقعوا فى خطأ أخذ الأحلام مأخذ الواقع أو الاكتفاء بالكلمات عن الأشياء . وقد

استطاعوا أن يتعلموا ويفيدوا من تجاربهم ، ولم يعد هناك مجـــال لمساندة الفرض بحتمية العودة الى الحكايات الخيالية لمساعدة مواهب فكرية ومدركات حمسية غـير مستقرة الأساس ٠

وفي الوقت نفسه كانت هنـــاك أشياء كثيرة تجعــل علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية لا يرفضون هذه القصص بوصفها مجرد لهو عقلي ليس له صلة بالواقع ، وأول شيء أن وجودها كان يؤكده كل مجتمع تناولوه بالبحث ، وثانيا أن جميع أعضاء أية جماعة كانت تحرص عليها بوصفها قاعدة عامة وتشير اليها ٠ وهـــذه الكلية المزدوجة تدل على أنه كانت هناك مشكلة تواجه الأنثروبولوجيا ، وأكثر من ذلك أن عالم الأنثروبولوجيا الاجتماعية لم يكن يجد مندوحة عن ملاحظة العلاقة الخاصـة بين الأساطير وبين سير دراسته ٠ وفى أغلب الأحيان لا ينجح الانسان في أن تروى له الأساطير بمجرد طلب سماعها كما هو ممكن مع الأنواع الأخرى من الحكايات ، ان عالم الأنثروبولوجيا على الأرجح يجد نفسه حاصـلا بطريق الاجابات على الأسـئلة المحكمة الموضوعة عن المسائل التى تهمه ، وذلك بسرد الأساطير أو على الأقل بسرد أجزاء منها ، وهي تبدو حينذاك كأنها التفسير الذى يقدمه المجتمع نفسه للمشكلات التى لمسها البحث الاجتماعى ، فكيف جاء المجتمع الى الوجود ؟ وما معنى هذا النظـام أو ذاك ؟ وما معنى اليوم المقدس والشعيرة ؟ وما سبب وجود المحرمات ؟ وماذا وراء هذه المجموعة الخاصة من القيم ؟ وما هى الصورة التى تتخذها العلاقات بين الرجـال وبين العالم الآخر عالم الآلهة والأرواح والاسلاف ؟ وما الذى يجعل السلطة شرعية ؟ وبماذا نعلل الامتيـازات الممنوحة لجنس معين وجيل وعشـيرة وطائفة وطبقة من الأقارب ؟ وما الذى تدل عليه ٠

وهل يعتبر التفكير الأسطورى حينئذ منافسا للتفكير العلمى ؟ هل نتركهمـا فى سهولة ويسر منفصلين ، أو نحاول على تفيض ذلك ، الحـاق أحدهما بحـدود الآخر ؟ وقد اختار أنصار مذهب التطور بموجب أخذهم بنظرية المراحل الحل الأول ، أما الحل الآخر الذى يستطيع أن يعمل فى الاتجاهين فقد أصبح متضمنا بعد ذلك فى موقفين متعارضين التعارض كله ٠

وعند الوظيفيين ـ وبخاصـة برو نسيلو مالينوفسكى ، وهـو أول عالم فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية استخلص كل استدلالاته من التجربة فى المجـال (فى جزائر تروبريان فى ميلانزيا) ـ أن التقليد الأسـطورى يؤخذ فى داخل نطـاقه الاجتماعى بوصفه واحدا بين عدد من العناصر التى يتكون من مجموعها تماسـك الجماعة ٠ ومن ثم فان الغرض الذى تحققه الأساطير ليس هو للتفسير أو للاجابة على حب الاستطلاع من النوع العلمى أو الفلسفى أو الأدبى بمقدار ما هو لتبرير وتقـوية وتقنين المعتقدات والممارسات التى تتكون منها عجلات النظام الاجتماعى ورافعاته ٠ والأساطير مثل سائر النظم الأخرى لا تتناول ولا تفهم الا عن طريق وظيفتها داخـل الاطار الاجتماعى ٠ ويرى مالينوفسكى أنها تشمل العمود الفقرى التقليدى للحضارة البدائية ، وأنها وثيقة الحقوق الخاصة بها ٠

وهذا التصور سيطر على جميع الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية في اثارة الاهتمام العميق بالأساطير • وهو من ناحية قد أبى أن يضع في اعتباره وأن يعلل فضلات الرموز والكائنات الخيالية والقصص التى لالزوم لها المتروكة فى الأساطير بعد أن يغربلها الانسان ويستخرج منها كل ما يبرر النظام الاجتماعى ،ومن ناحية أخرى دل على أنه لم يكن هناك شيء في الأساطير لا يمكن فهمه فهما أتم وأحسن في النظام الاجتماعى نفسه وما الأساطير الا مجرد انعكاس لأعمال النظام الاجتماعى ، وهى نوع من المرآة الخلفية التى لا تريك شـــــيئا أكثر من المنظر الطبيعى الخلفى لما هو ماثل أمامك •

وعلى نقيض هــــذا الرأى الذى رفض أن يعترف بوجــــود منافس فى التفكير الأسطورة ويشتد فى احالتها على التفسير العلمى الذى يهدف اليه هنـــــاك علماء أنثروبولوجيا اجتماعية آخرون ، وبخاصة في فرنسا المدرسة التى على رأسها مارسل جيريول ، قد رأوا أن يخضعوا تفكيرهم الخاص للأساطير • منذ أوائل العقد الرابع كان يعمل جيريول واتباعه وهم في الميدان بين قبائل مثل البامبارا والدوجون فى السودان التى كانت كما يبدو تتبع بوجه خاص أسلوبا منظما فى اتخاذ طرائق من التفكير قائمة على الأسطورة والمشابهة والعلامات والمطابقات والأسرار الخطية ، وقـد وجه جريول وأتباعه كل انتباههم وجهودهم لانشاء نظرة للعالم متماسكة مستغرقة فى الرموز ومكتفية بذاتها وكاملة • وفى هذا التناول تأتى دراســـة الأساطير فى أول الأمر ، وبالأحرى دراستها بوصفها نسقا منظما متماسكا من الإســـاطير والمعتقدات المختلفة ، وتختبر هــــذه الأساطير وتبحث بدقة بالغة ، (وهـــــذه خطوة كبيرة الى الأمام) • ويراعى فى التفسير الشامل كل تفصيل ، ولكن هــــذا التفسير ينبعث مباشرة من تصورات الدوجون والبامبر العقلية التى جمعها علماء الأجنــــاس ومن الاصرار على البحث • وفى مثل هذه الأحوال التى يرد فيها كل شيء الى الأســـاطير والتى فيهـــا يتصور أن الرمز والمشابهة والاستعارة تكون تفســـيرا ينتهى الأمر بالأساطير الى ترك المظهر الاجتماعى فى جملته • وتقدم الدرجات البدائية والمراحـــل المتتابعة فى المعرفة الخفية التى تحل الجفر بالتدريج وتربط مجموعات الرموز التى تشتمل عليها الأساطير والشعائر والعـــلامات المصورة والمعمار والعادات والمحرمات والأشياء الى آخره ، يقدم ذلك كله الجسر القائم الذى يمكن الانسان من الانتقال من القصص الخرافية الى فهم الممارسات الاجتماعية • ومتى بدأ ذلك عالم الأجناس فانه برغم ما يقع فى حيازته من المعلومات الغزيرة يعود فى الواقع وليس عنده ما يقوله عن المجتمع الدوجونى أكثر مما يقوله الدوجونيون أنفسهم ، وخاصة كل ثقافة وفهمهـــا فى هذه الحالة يستبعدان كل محاولة للمقـــــارنة والتعميم بذلك تمتنع أية نظرة انثروبولوجية شاملة •

والذى يهمل هنا هو دراسة الواقعية الاجتماعية ، لأن هذه الواقعية لا تأتى بأى طريق آخر غير طريق التفكير الدقيق الى حد ما وجانب الأبنية الأيديولوجية والرمزية التى تحتويها الأساطير :

٣ ـ « العقل الهمجى » والتحليل البنائى :

والصورة التى برزت حتى الآن هى صورة عـــدم التكافؤ الأساسى بين التفكير الأسطورى والتفكير العقلانى ، فكل منهما يدفع الآخر ، وإذا اقتربا فما يكون ذلك الا ليقضى أحدهما على الآخر ، وقبل أن نبحث الخطوة الحاسمة التى تمت بفضـــل فروض التحليل البنائى وأساليبه سنبين كيف عالج ليفى ستراوس هذه المشكلة ! وعنده أن الخط الفاصـــل بين هذين الأسلوبين فى التفــكير لا يكون بين الأقوام والثقافات ولا حتى بين الأشخاص المتعلمين المتصلين بثقافة واحدة . ان هذا الخط يمتد فى داخل كل فرد ، وعلى نقيض التفكير الهمجى الذى يعمـــل فقا لقوانينة فى الأساطير والفن ومن غير شك فى الأحلام ، فأن هنـــاك تفكيرا مستأنسا يشرف عليه الوعى ، وبذلك يكون فى نطاق الحدود الدقيقة التى يعينها لنفسه قادرا على أن يحمل التحليل الى أبعد وأن ينجزه بطريقة أكثر أحكاما ويحصل بذلك على نتائج ويجمعها . وهى نتائج لم يحاول العقل الهمجى قط الحصول عليها لأنها منجهة الى فاعلية شاملة حريصة على أن تفهم كل شىء وتربط الأشياء بعضها ببعض .

ولكن الذين نسميهم الهمج ليسوا مجردين من القدرة على التفــكير المستأنس أكثر من قدرتنا على النوع الآخر من التفكير ، ومن ثم فاننا حينما ننظر الى الأساطير أو ما يقوم مقامها على أنها من ثمرات العقل الهمجى فانه لا ينبغى اعتبــارها متعلقة بقسم من النوع البشرى وحده ، « والعقل الهمجى منطقى مثل عقلنا ، ولكنه مثـــل عقلنا حينما يجاهد لتفهم كون يعرف فيه خصائص فيزيائية وخصائص معنوية ... وهذا التفكير يأخذ طريقة عن طريق العقل لا عن طريق العاطفة بمســاعدة التمييز والتعارض لا عن طريق الهويات والحدود المختلطة » (١) .

وحتى لو كنا هنا لا نستطيع الدخول فى التفاصيل فلنبادر الى القول بأن هــذه القضـــايا الأخيرة قد حققت جميعها بفضل التحليل البنـــاء الذى دافع عن منهجه ليفى ستراوس وطبقة على أساطير هنود أمريكا الشمالية والجنوبية .

واحدى النتائج الأولى للتحليل البنائى قد جعلت من الواضح فى أية حالة أن الأساطير كقاعدة لا تكون انعكاسا للنظام الاجتماعى . و ج. ديميزيل الذى يمكن أن يعتبر سابقا لليفى ستراوس فى هذا المجال قد وجد نفسه مرغمـــا فى دراساته المقارنة لأساطير الاقوام الهند وأوربيين التى اتبع فيها الدقة البالغة على أن يصـــل الى هذه النتيجة المناقضة لفروضة البدائية ، وكان عليه أن يسلم بأن نظام الوظائف الثلاث ـ الأساطير والملاحم والشعائر ـ الذى كشف عنه الغطاء فى الكثير من الهياكل الهندية والأوربية كان فى معظم الوقت لا يطابق شيئا فى نظـــام المجتمع الواقعى على الاطلاق ، وكان لا يعكس سوى نشاط العقل ، ولم يكن سوى نوع من الآلة صاغهـــا الذكاء لنفسه ، وأداة للتحليل قد أثبتت على سير العصور ونوزع هؤلاء الأقوام على قارات برمتها أنه أقوى من أى نظام ، وكان على ليفى ستراوس من ناحية أن يثبت

---

(١) «التفكير الهمجى» تاليف كلود ليفى ستراوس صفحة ٣٥٥ .

أنه في حالات كثيرة تناقض الأساطير النظام الاجتماعي أو تشير الى النظام الاجتماعي عند الأقوام المجاورين لا عند الأقوام الذين يتحدثون عنها ٠

وما قيل توا عن النظام الاجتماعي يصدق كذلك من ناحية المستويات الأخرى الخاصة المختلفة التى أراد البعض أن يحصروا فيها أهمية الأساطير ٠ وهذا النقد ينطبق كذلك على التفسيرات النفسية التحليلية حتى اذا عكفت هذه التحليلات النفسية فى استجابة أخيرة على نظام للواقعيات بطريق تعريف خداع ومراوغ مثل تعريف الآلهة ٠ وليس معنى هذا أن علاقات روابط الدم ليست واحدة من طرز الشواهد التى حولت على وجه العموم الى أساطير ، ولا أن احتمال أسبقيتها فى تاريخ الأفراد العقلى لا يمنحها أهمية خاصة الى حد كبير ٠ ومهما يكن من الأمر فان علاقات القرابة فى مجال التحليل البنائى ليست سوى قانون رمزى بين قوانين أخرى ، هو يشير الى تلك القوانين ، كما أن تلك القوانين تعاود الاشارة اليها ٠

مجمل القول أنه ليس هناك مفتاح للأساطير ، وهى فى مجموعها لا تستهدف تصوير الواقع بقدر ما ترمى الى التفكير فى امكانياته الكامنة ، ولا تحاول التفكير فى داخل الأشياء بقدر ما تشير فى حدود ما هو قابل للتفكير ٠

وبناء على ذلك فان معرفة النص الاجتماعى والاقتصادى والنفسى ــ وان كانت فى أغلب الأحيان لازمة للتحليل لا تستخرج منه معنى الأساطير ، وانما من دراسة الأنماط المتعلقة بالنصوص نفسها ٠ ويحدث كثيرا أن النظم والممارسات والمحرمات تظهر واضحة بتحليل الأساطير حتى حينما لا تحتوى الأساطير على اشارة اليها ، لأن هذا التحليل يكشف اتساق العلاقة الكامنة وراء التفكير الذى انتجها ولكن بالطريقة نفسها التى تشير فيها القوانين المختلفة اعاملة فى الأساطير بعضها الى بعض الى الوراء والى الأمام بغير انقطاع تشير كل قصة أسطورية الى قصص أسطورية أخرى نكون متنوعاتها ، وهى فى دورها تشير الى غيرها ، حتى انه بعد رحلة طويلة تعترضها التواءات وتحولات ودورات خلال المعارضات الانعكاسات تكون فى آخر الأمر حيث بدأت ٠ « وعالم الأساطير مستدير » كما قال مرة ليفى ستراوس قاصدا بذلك أن يعبر عن اقتناعه بأن ما قام به فى المجال الأمريكى يمكن أن يمد الى الكوكب جميعة ، وان الانسان يستطيع بذلك أن يظهر أن كل أساطير المجتمعات تكون فى الواقع « سلسلة غير محدودة من المتنوعات تتأرجح حول الأطر نفسها » ٠ وعند ليفى ستراوس أنها تحتفظ بعلاقة وثيقة بأثر العقل الانسانى نفسه ، وهذا هو سبب « أن الأساطير تمكننا من الحصول على حالات خاصة للعمل ، وهى من سعة الانتشار بحيث يمكن أن نعتبرها أساسية ونتوقع منها أن تظهر فى جماعات أخرى ومناطق أخرى من الحياة العقلية حيث لم يكن لدينا قبل ذلك أية اشارة الى تدخلها »٠

٤ ــ الأسطورة بوصفها أقصوصة :

لنبحث الآن حقيقة أن الأسطورة حسب تعريفها التقليدى هى قبل كل شىء

أقصوصة ، وهي من بين كل أنواع الأدب أقرب الى قبول الترجمة لأن أهميتها تكمن فوق كل شيء في القصة المروية لا في صفة اللغة التي تروى بها ٠

والاهتمام بالقصة المروية في الأسطورة لا يمكن على أية حال أن يختلط بالاهتمام بمحتوى يكون مستقلا عن الأسطورة ومرتبطا بتجارب انسانية من طراز آخر ، لأنه أول الأمر تكون الشخصيات في معظم هذه الروايات خرافية وليس لها ثبات خارج الأساطير نفسها ٠

وفي الوقت نفسه تفرق المجتمعات تفرقة شـــديدة حادة بين غرائب القصص التي ينظر اليها باعتبارها من المبتكرات التي تتذوق لما فيها من الخيال وبين الأساطير والقصص الشفهية التي لها أهمية جادة والتي تفقد كل قوتها اذا وضع ما فيها من صدق أبدي لا خلاف فيه موضع التساؤل ٠

وبذلك تكون الأساطير مؤثرة بوصفها روايات مفسرة يرجع اليها الانســـان حينما يواجه مشكلة ، وهي تعلم للأطفال لتجعل منهم رجالا ناضجين ، ومنها يستخرج الانسان دوافعة الأساسية ٠ وقد اظهر التحليل أن تلك الجدية التي تمتاز بهـــا الأساطير تأتي من النظام التزامني الكامن خلفها أكثر مما تأتي من الأعمال الباهرة التي حدثت في أزمان مختلفة وترويها تلك الأساطير ٠ ونظـــام التزامن الذي تتبعه القصص تتفكك خيوطه حسب النســـق المخطط في الحديث ، وهو يتمدد وينتشر باستمرار بطريقة تذكرنا ـــ وأستعير عبارة ليفي ستراوس ـــ بالتدرج في الموضوعات الموسيقية ٠ وبذلك لابد من أن يوضـــع فوق القراءة الأفقية قراءة عمـــودية تفرد التعارضات الملائمة في خضم التكرارات تربطها بعضها وببعض بطرائق مثل هـــذه المعادلات : فالناضج في علاقته بغير الناضج مثل المزخرف بالعادي ٠ واقتراب الشمس العظيم بالنسبة لا بتعادها العظيم عن الأرض مثل نسبة شهر عسل لا نهاية له الى انفصال طويل المدى مفرط في طوله ، أي مثل نسبة المحترق الى التعفن وهكذا ٠

ومن ثم اذا كان التحليل البنائي للأساطير مناسبا ، أي اذا لم يكن يعقـــل شيئا أكثر من أن يجعلنا شاعرين بالعمليات العقلية وراء الخلق التلقائي للأســـاطير وفي الوقت نفسه وراء قدرتها على التأثير في عقول هؤلاء الذين يصغون لها ، فانه من الواضح أن الاهتمام الدقيق بالشيء كله يكمن في تكوين أنساق تقوم ى العـــادة على منطق صفات يدركها الحس وتولدها اللعبة التي لا نهـــاية لها المكونة في تأسيس علاقات بين قانون للانضاج وقانون كوني وقانون للطقس وقانون اجتماعي الى آخره ، وبطريقة كل انسان أو كل شيء يذكر في الاسطورة يسجل في العقل باعتباره ممثلا لعقدة من العلاقات ٠

وأول نتيجة نستخلصها أن طبيعة القصة في الأساطير لازمة لطبيعتها المتغلغلة ، ومن المحتمل أن لا تكون ضرورية للوظيفة التي تقوم بها الأساطير ٠ وفي الواقع هناك مجتمعات ـــ وبخاصة في أفريقيا السوداء ـــ لم تظهر في واقعهم أساطير ، ولكن عندهم

تتف موجزة من تعليقات على مجموعة كبيرة من الشعائر والأشياء الرمزية يبدو أنهـا تقوم مقام الأساطير ، وهى قابلة لهذا النوع من التحليل ٠

ولتقديم مثل على مستوى التجربة الفردية للطريقة التى تؤثر بها الأساطير فى المقياس الجماعى نستطيع أن نذكر العلاقة بين كل انسان وبين تاريخه الشخصى على شريطة أن يكون مصابا بلوثة من جنون الأساطير (الميثومانيا) ٠ وهنا كذلك عندما تعود الى ذاكرتك فانك لا تجد ما يوافيك أولا قصة ، وانما تفاصيل بارزة ولحظات ظاهرة ووجوه وأسماء واشارات وأماكن ينظمها التفكير فى مجموعة متماسكة ولذلك لها معنى ٠ فاذا سألك سائل أن تحدثه عنها فى مجموعها فان الفرصة تعرض لتجعلها فى صورة قصصية وتأمل بذلك أنه بوضع الأشياء فى هذا النظام الخطى تستطيع أن تبين له العلاقات أى المعنى ، وسيبدو لك أنه من المستغرب والخالى من المعنى أن نحاول نقلها كما هى ٠ ولكى تقنع المصغى اليك عليك أن تقدم له الوسائل التى تمكنه من أن يكون صورة لحياتك ، ولكن عليك أن تعمل ذلك بطريقة يكون فيها خلف القصة ما يجعله يكشف تناسقات أقل سهولة فى النقل هى من وجهة نظرك معنى تجاربك الماضية وقيمتها ٠

وبطبيعة الحال قد يظن الانسان أن مجىء الكتابة الذى قدم وسائل لقيد التصورات العقلية والأفكار التى كانت من قبل معرضة للزوال قد جعل الأخيلة الأسطورية تتراجع لتتقدم الصور الأكثر قدرة على الخداع ٠ ولكن ما على الانسان الا أن ينظر الى طرق الاعلان الحديث ليرى أن علينا أن نعرف الكثير وتشاهده بل أن تصدق نهائيا بمزية اختيار هذا أو ذاك ٠

٥ ـ ما تقوم به الأساطير فى مختلف جوانبها :

اذا سألنا أنفسنا ما الذى تقوم به الأساطير فى الواقع فان أول شىء نلاحظه أنها بوصفها مختلفة عن الكثير من ألوان الأدب الأخرى لا تبدو مصممة لمجرد أن تدخل السرور على الجماعة ، وهذا يفسر لماذا تستطيع أن تؤثر حتى اذا كانت قد صيغت فى لغة عادية ويمكن أن تترجم بسهولة الى لغات أخرى ٠ وهى كذلك لا تستخدم فى تقديم معلومات للمستمع عن بعض الأحداث المحلية كما تفعل مجموعة من الأخبار تدعو الى ردود الفعل واصدار الأحكام أو القرارات ٠ ولا تذكر شيئا كثيرا يثير الاهتمام عن أحوال الدنيا بوجه عام لأنهـا فى معظم الأوقات تستحضر عوالم أخرى أو أزمنة أخرى ٠ ومهما يكن من الأمر فان الواضح هو أنها تعمل أكثر من أى نوع آخر من أنواع الأدب على أن تسجل فى العقل شيئا ، وان كل شىء يشترك معها لجعل هذا التسجيل متماثلا فى كل أفراد الأعضاء فى ثقافة بعينهـا ٠ ويمكن الانسان أن يقول من وجهة نظر خاصة انه لا يمكن أن نعرف ثقافة أو ثقافة مستمدة من ثقافة سابقة فى داخل حضارات مركبة تعريفا خيرا من أنها مجتمع من الأقوام الذين يشتركون فى مجموعة من الأساطير ٠ وهذه الأساطير فى دورها تسيطر على

كل انتاجهم ومواقفهم ، وما تطبعه الأساطير فى العقل لا يمكن بصعوبة أن يكون شيئا آخر سوى « طرائق التفكير » ٠

وبهذه المناسبة أذكر أن هناك علاقة عمل خاصة بين الأساطير والذاكرة كما يوحى بذلك مثل الترجمة الذاتية الذى تقدم الحديث عنه ٠ بل يمكن أن يقول الانسان ان ما تحتفظ به الذاكرة تلقائيا من كل ما يطوف بها يحمل مشابهة للأسطورة ، وهذا ظاهر ظهورا أوضح فى حضاراتنا غير الأمية حيث تكون نسبة ما فقد فيما نقرأ ضخمة ٠ وفى الواقع ما مقدار ما يذكره الانسان بدون مجاهدة من كتاب كبير مثل رواية الحزب والسلام بعد أن يقرأها جميعها ؟ وحينما يستعيد فى ذاكرته المتعة التى كان يشعر بها فى قراءتها فان ما يذكره هو أسماء الشخصيات ٠ وكل شخصية منها يتعرف عليها عن طريق علاقاتها بالشخصيات الأخرى ٠ وهذه العلاقات ليست شيئا سوى « طرائق التفكير ، وهى فى دورها يعبر عنها فى أعمال وتبادل أفعال تمكن من فهمها ٠ أليس هذا ما كان تماما فى عقل المؤلف ومكنه من أن ينتج هذا العمل الضخم الجدير بأن ينقل صورة للدنيا » ؟

وما يصدق عن رواية يصدق كذلك عن كتاب تاريخ وعن مقال فى السياسة وعن مجموعة من الأشعار (وراء تذكر الانسان لموسيقى الألفاظ) وحتى عن التناول المبسط لبعض فروع العلم الى الحد الذى يساعد فيه على تكوين رؤية متكاملة للأشياء أو يعدل لنا تلك الرؤية ٠

ولكى يأخذ أى عمل فردى فى أول أمره خصائص الأسطورة فانه من اللازم له ـ وهذا يكفى ـ أن يوافق المجتمع على أن يتذكره ثم يتفق على أن يشير اليه ، وليفى ستراوس يقول : « نحن لا نبحث أساطير الجماعة وانما نحو لها فى أثناء اعتقادنا أننا نرددها » (١) ٠

وفى هذه العلاقة ومطابقة لمطالب الذاكرة فان للأساطير علاقات خاصة بأسماء الأشخاص والأمكنة ، وهى كذلك متى انفق عليها ليست قابلة للبحث وانما تكون النقاط التى تبدأ منها سلسلة الذكريات جميعها ، ومن ثم طرائق التفكير التى تسجلها فى العقل تجسم أولا فى أسماء شخصيات تكون معظم الوقت تصورات عقلية وأنساقا فكرية وتركيبات من عناصر ومجازات واستعارات للخير والشر وممثلات لعلاقات متداخلة ان الاله يكون دائما الها لشىء ـ الا اذا كان الها لجملة أشياء ـ ولا شىء فى الأساطير لا يمكن أن يصبر اسما علما والها ٠

وبدون هذه الأسماء وبدون هذه الأساطير تكون الجماعة كالذى فقد ذكراته فقد انا نا ما وأصبح غير قادر على أن يتذكر هويته ، والذى يستطيع عمل شىء أو قوله

---

(١) صفحة ٥٨٥ من كتاب L'homme nu تأليف ليفى ستراوس ٠

يسأل نفسه أسئلة لا نهاية لها عن حالته الأشياء أو يكف عن الشعور بالوجود ، أو يكون ـ ولنعد الى فكرة النظرة الدنيوية ـ مثل الذى يحاول أن يفهم خريطة دون أن تكون عنده أقل فكرة عن المتواضعات التى اشرقت على صنعها ٠

والخرائط ـ مثل سائل انتاجات الثقافة ـ تأتى من حقيقة أن الوظيفة الرمزية الخاصة بالكائنات الانسانية تخلق لهم اهتمـــــاما مستمرا بكل ما هو خارج نطـاق ادراكهم ٠ وهم هنا لا يستطيعون أن يعتمدوا على الملاءمة الطبيعية التى توجـــدها الحواس بين الجسم والبيئة التى يتحرك فيها ، والاشارة بالأصبع لا تظهر ما هـــو واقع وراء خط الأفق ، ولذلك لابد من أن نبنى أنموذجا لاعادة بناء الواقع ٠ ولأجـل أن تعمل ذلك عليك أولا أن تتفق على عدد خاص من الأعراف تكون قانونا جديرا بأن يتدخل فى التوسط لجعل الرسم مطابقا لحقيقة ما رسم ، ولو أن ذلك الى حـــد ما لا يخلو من التحكم ٠ وجميع العناصر التى يمكن اســـتعمالها فى الرسم هى من الخصائص الفيزيائية فى الدنيا ٠ وهى خصائص يسبغ عليها الرسم قيما تطورية ، من خطوط وألوان وأشكال تنزع فى تلاحمها لتجعل نفسها مناسبة للمدى البشرى ٠

ويسلك التفكير الأسطورى هذا نفس الأسلوب فى محاولته ابتناء النماذج لما لا تدركه الحواس ، بل كذلك لما هو غير قابل لأن تدركه الحواس والذى نشعر به بحقيقة أننا قادرون عن طريق الخيال أن نهرب من حدود الجسد ٠

والأساطير بوصفها الأسس للمعنى وللاتصال تستخدم فى أن تكون فى العقل نظام التناسقات التى تجلب الجذر فى الوقت نفسه لمدى الحياة الانســانية الثقافية والاجتماعية والنفسية ٠

وهى مثل طريقة راسم الخرائط الجغرافية التى تسوى بين الأبعاد ترمى الى جمع أشتات لا تعد من البيانات الى منهج تمثيلى يقدم للدنيا هوية وللأرض اسما ٠

وبين مطالب العقل الأساسية لانجاز هذا العمل مطلب يرد المرة بعد المرة فى جميع تحليلات ليفى ستراوس ، وهو العمل على العنـاصر غير المستمرة لا عن طريق ضغط الثلمات والانحرافات الموجودة فى الطبيعة (من أمثلة ذلك الرجـــــل والمرأة والأرض والسماء) فحسب ، بل كذلك بحفر ثلمات وانحرافات جديدة فى داخـل العناصر المستمرة (من أمثلة ذلك : الطبيعة والثقافة ، نحن والآخرون) ٠ وطبيعة الموضوعات الأسطورية المسرفة الحاسمة سببها من غير شك هذا المطلب ٠ ولابد أن

يخلق الانسان الهولات لكى يستبعد الهجناء ، وكذلك تصبح على الخريطة تقـــاط قليلية بارزة مثل جبل اوليمياس هولات أو آلهة ، وبذلك يمكن تحاشى الرسم غير الممكن لجمع كبير من الكائنات المتوسطة • وعلى هذا النمط فان القوة السياسية ولو أنها تشترك فيها المستويات المتنوعة من أقوام كثيرين من الحضيض الى ذروة الهرم الاجتماعى فان الهولة والشخصية المقدسة للملك تساعدان القوم على أن يضعوا تفريقا واضحا بين الحاكم والرجال العاديين •

وفى العمليات المكونة من تعيين انقطاعات وفتحها تكمن الامكانيات التى تسمح بوجود التنوعات فى النظم الأسطورية • ويستطيع الانسان أن يحكم بأن البحر سيكون أزرق اللون وأن الأرض ستكون خضراء أو أن البحر سيكون أخضر والأرض قاتمة وأن المرتفعات المختلفة ستظهرها الألوان وأنها سترتسم فى داخلها ، ويستطيع الانسان أن يختار بين أن تكون الأرض مسطحة أو مستديرة وأن لا يظهر سوى جزء منها على هذا المقياس أو ذلك ، وان يوضح شبكة الجبال والأنهار أو شبكة الطرق ، أو يوضح الأقسام السياسية ، وهكذا على هذا المنوال • ويكون الانسان بعد ذلك فى موقف يحاول فيه أن يعلل وجود الأقسام السياسية على أساس شبكة الجبال والأنهار ، ونظام الطرق على أساس الاثنين الآخرين • وكل شىء يمكن أن يكون شيئا صالحا للفكر • وكما أثبت ليفى ستراوس فى حالة الطبخ فان كل شىء يبقى مخلصا لمنطقة يسمح متى فكر فيه بالتفكير فى شىء غيره وذلك بنقل الأنساق المستخرجة من شىء الى الشىء الآخر • ولكن بالرغم من التنوعات التى لا نهاية لها فى هذه اللعبة والى المدى الذى يوجد فيه بعض المطابقة بين عمل العقل وبعض الشىء فى الطريقة التى نظمت بها الدنيا فان كل الأساطير مثل كل الخرائط لها برغم الاختلافات نظرة عميقة التشابه •

والفروق بين متنوعات أسطورة معطـاة وبين متنوعات هذه المتنوعات وهكذا يسيطر عليها كذلك مطلب عدم الاستمرار • وتحول الأسطورة لا يحدث بطريق تغيرات تدريجية غير محسوس بها ، وانما كما أظهر ليفى ستراوس فى كتابة عن الميثولوجيا يحدث بطريق التعارض والتحولات ، فأسطورة تعارض أو تستحضر ما يوازن الأسطورة الأخرى • ومن المحتمل أن يكون هذا ما يفسر لماذا حتى فى مستوى اللغة فان الأساطير هى أكثر فنون الأدب قابلية للترجمة • وعلى مستوى التقبل فانها أقلها ، لأنه ليس الأقوام البعيدون فحسب بل كذلك الأقوام المجاورون يظهرون ميلا تعيسا فى اختبار أساطيرك اختبارا عدائيا •

٦ ـ الأسطورة بوصفها معتقدا :

يظهر فى ذلك مفارقة الأساطير ، فلوسأل الانسان أحد علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية عن أشد الطرق العملية لكشف الأساطير بين كل الحكايات والقصص التى يقدمها المجتمع أو التى يعتزم دراستها وبخاصة لتمييزها من البيانات التاريخية من ناحية وقصص الجهد من ناحية أخرى فانه سيقول كما أظن انها ليست مثل قصص الجن التى تقدم بوصفها مبتكرات يقصد بها أن تسلى الجماعة ليس غير ، فى حين أن الأساطير يفرض أنها حقيقة ، ولو أنها مناقضة لما يحدث فى القصص التاريخى، فانها تشمل فى عينى الملاحظ الأجنبى ما لا يصح تصديقة فى الواقع ٠

وقد قدمت بعض أسباب ممكنة لهذه الخاصة الخيالية للأساطير ، ولكن هـذا لا يكفى لتسويغ الاعتقاد بها الذى يذهب فى حالات خاصة الى حد التعصب ٠

ويوضح هذه المفارقة حقيقة أن كلمة أسطورة لغاتنا أصبحت مرادفة للخطأ ، فى حين أنها اينما تكون عاملة فان الأسطورة تعد وعاء للحق ٠ ويظهر هذا التناقض كيف نكون حين نتحدث عن الأساطير قابلين أن نشير الى أساطير قوم آخرين ، وكيف أن الأساس الأسطورى لتفكيرنا يكمن آمنا فى خارج منال العقل الواعى المحلل ٠ انه شىء شبيه بتحدث بلغة ، فشخص ما يتعلم التحدث بها يشبه فى هـذا الأمر شخصا ما ، وهو فى ممارسة الحديث لا يستطيع أن يتحدى تحكم العلامات ويضطر الى أن يفترض أنه كما تعلم ولقن فان هناك فى مكان ما برغم المظاهر علاقة أكيدة بين نظام خاص من الأصوات وبين الشىء الخاص الذى تدل عليه ٠ وبالمثل فان شـخصا ما يتعلم التفكير مثل شخص ما مشغول بالتفكير لا يستطيع أن يعارض الطريقة التى تنتظم عملية التفكير بها ، والى المدى الذى يكون فيه المعنى تأثيرا يجلبه العقل لنفسه فان اللباب الداخلى المدرع التحكمى للمراكز المعطاة التى يأخذ الفكر منها طريقه يلزم أن يبقى دفينا فى أعماق اللاوعى ٠

وفضلا عن ذلك فانه مما يزيد الاعتقاد قوة أنه الى هذا المصدر التحكمى ننظر للدافع المحرك لا للفكر وحده بل كذلك للرغبة والارادة والعمل ٠ ولا نزاع فى أن تحليل الأساطير لا يكشف شيئا سوى نمط من الحيل الرمزية ضـعيفة القدرة فى نفسها على أن تحرك وتدير العمل أو الرغبة فى اتجاه واحد أو اتجاه آخر ٠ ولكن عمليا كما أن الفكر فى حاجة الى اللغة ويلزم أن يخضع لمطالبها لكى يتحقق فكذلك التفكير الأسطورى يجعل نفسه مشعورا به خلال الاستعمال الأيديولوجى وحده الذى نستمده

من رمزيته ، وهو استعمال يتبلور فيه الاعتقاد ويستطيع من المصدر الحيادى فى نفسه أن يسبب أن تتدفق مواقف مختلفة كل الاختلاف وصلبة كل الصلابة ٠

واذا كانت وظيفة الأساطير قد وضحت توضيحا صحيحا فيمـــا تقدم فانه من الواضح انها شاملة عامة ، ولا شيء يسمح لنا بأن تعتقد أن أى حضـــارة يمكن أن تستغنى عن الأساطير أو ما يعادلها ٠ ولكى نضعها فى مكانها فى حضارة معقدة مثل حضارتنا فاننا نستطيع مثلا أن نشير الى الموقف الرافض الذى تقوم به كل ثقـــافة مستمدة من ثقافة سابقة حينما تهتم ثقافات أخرى بالاستسلام للأساطير : وهـكذا الماركسى فى مواجهته للمسيحى ، والفنان فى مواجهته لرجل العمل ، والجيل الأصغر سنا فى مواجهته للجيل الأكبر سنا ٠ وعلى الانسان أن يقدر أن الأساطير دائما تدخل نفسها فى نظام من الصور المكتوبة أو الشفوية التى تختلف من ثقافة الى ثقافة والتى تؤثر فى الصورة الخاصة التى تتخذها الأساطير هناك ٠ والجماعات التى تخـــال أنفسها غير متغيرة ولا تذكر شيئا عن ماضى تاريخها يكون لها أساطير يختلف فيهـــا مركز الثقل عن الأساطير التى توجد فى مجتمع يعنى بالتاريخ ٠ وكل نظام مثـــل الأنظمة الأدبية والتاريخية والســـياسية والأيديولوجية والفلسفية وســـائر النظم والأساليب له احتكاك مباشر بالتفكير الأسطورى الذى يشكل المعانى التى تنقلها النظم والأساليب ومن هذه الناحية فان معرض صور لرجال عظماء له كل خصائص البنثيون٠ ومحتويات العهد القديم والعهد الجديد وكذلك محتويات التاريخ بوجه عام كمـــا تدرس فى المدارس أو كما تستعمل فى تفسير أو تبرير أشياء العهد الحاضر أساطير لها كل ملامح القصص التى تكمن أهميتها فى التماسك الملتصق بها وما لها من مكانة تزدان بها حينما لا تعتبر كمجرد نتائج لأحداث ماضية وانا تعتبر « صورا تخطيطية لها تأثير دائم » على حد قول ليفى ستراوس ٠

ولا معدى من أن يصل الانسان الى أن يرى أن الحد الفاصل بين نفكير عقـــل الهمجى والعقل المستأنس أو العقل العقلانى يسير خلال وسط التفكير العلمى نفسه ، واليقين العلمى الذى يقدم لنا صورا تخطيطية من النظام نفسه يعد لاثبات العـــامل الأسطورى فى كل ما يتبقى ، ويقرأ فى هذا الصدد كتاب أوشـــيان فيفر الذائع الشهرة « مشكلة عدم الايمان فى القرن السادس عشر » ، وفيه ما يثبت أن عقـولا قوية وشاكة مثل عقل رابليه وعقول معاصرين لم نكن مع ذلك قادرة على أن تتخلص من رابطة الدين ، لأنها جاءت قبل انتصارات التفكير الانتقادى العلمى الذى أوجـــد مكانا أخيرا للاعتقاد بشيء آخر ٠ وحينما تعترف « الكلمة » بالأسطورة وتجردها بذلك من فاعليتها فانها فى الوقت نفسه تأخذ مكانها ، وتصبح الأسطورة الجديدة العاملة ٠

وهكذا يشترك التفكير الأسطورى والتفكير العلمى فى أشياء كثيرة ، وكلاهما وهو يبحث عن علاقات خارج ما تدركه الحواس يلتمس تكافؤا بين الفكر والدنيا . ولكن بينما التفكير الهمجى فى ايثاره للتفسير اللفظى يتغذى بغير اهتمام على الدنيا حسب حاجته فان التفكير المستأنس يقسو على نفسه بايثار الفيزيائى بقدر ما يستطيع. وبذلك يعطى نفسه للدنيا لتتغذى عليه • وليس أقل من ذلك صدقا أن الحيوان المستأنس يستطيع أن يؤدى عمله اذا كان يدفع أولا للطبيعة اتاوتها بأن يقيم حيويته على تغذية مناسبة ، وكما أن عالم الأنثروبولوجيا لكى يفهم ثقافته عليه أن يفهم فى بادىء الأمر أساطيرها فكذلك اذا اراد الانسان أن يفى العلم حقه وينصفه فان عليه أن يعترف بنصيبة من الاسطورة التى يحتويها ويشتمل عليها •

ويتبقى بعد ذلك نتيجة شديدة الوطأة ، وهى المكونة فى تسليم الفكر نفسه للاستهلاك للجزء المفكر من الدنيا ، والعودة بذلك الى القواعد الفيزيائية لعلم معانى الألفاظ • وفى الاستسلام للاستعارات فانى أشعر مع ذلك أنى لم أفعل شيئا أكثر من اثارة « بعض عمليات ستتولى علوم أخرى اثباتها فيما بعد حينما تدرك أخيرا الأشياء الواقعية التى تطل على تفكيراتها » (٣) • وهذه التفكيرات والخواطر مكونة من ضوء وظل ، فاذا كان الانسان يستطيع أن ينظر الى الحلم باعتباره تألقاليليا يظل بتأثيره الفكرى دفينا فى غموض النوم فان القاعدة الأسطورية الكامنة وراء التفكير هى الظل الذى يوجده العقل لنفسه ليتمكن من مواجهة لمعان ضوء النهار دون أن يعشى بعده •

وهكذا بقدر امتداد الاسطورة والحلم فى وقوفهما بازاء حقيقة الواقع يساعدان فى اقامة المخاضة التى بطريقها يرتبط الفكر بالجسد ويرشدان العلم نفسه ويهديانه الى آخر رحلته الطويلة نحو وطنه •

---

(٣) ليفى ستراوس ــ صفحة ٢٧٥ من كتاب L'homme nu.

الكاتب : بيير سميث

ولد فى فيتردن عام ١٩٥٩ • درس علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الأنثروبولوجيا الاجتماعية فى السربون واكسفورد (كلية نيوفيلد) • يعمل باحثا فى المركز القومى للأبحاث العلمية • وقد قام بعدد من الرحلات لاجراء أبحاث فى أفريقيا • وهو الآن يعد بحثا فى الأدب الشفوى لرواندا •

المترجم : على ادهم

وكيل ادارة الثقافة بوزارة التربية سابقا ، ورئيس تحرير مجلة الكاتب العربى سابقا •



بقلم :
سيد وحيد الدين

ترجمة :
فؤاد كامل

المقال في كلمات

هل للفلسفة تاريخ ، أم أنها وجدت منذ أن برز الانسان للوجود وأخذ يعمل فكره معللا ظواهر الكون التى أذهلته وأحاطت به من كل جانب ولم يجد لها تعليلا ، فهى اذن قديمة قدم الزمن ، وستظل ملازمة للزمن مادام الزمن موجودا ؟ وما هى الفلسفة ؟ هل هى تلك النظريات العميقة التى صاغها من ندعوهم بالفلاسفة أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو الذين نرى فيهم بشرا أسمى تفكيرا وأكثر عبقرية ، أم أن الفلسفة هى مناحى التفكير المتباينة التى تدعونا لنقول : ان لكل انسان فى هذه الحياة فلسفته ، فمداها يشمل الجنس البشرى بأسره ؟

ولكن ما هو التاريخ ومتى بدأ يتشكل ؟ هل بدأ مع هبوط الانسان من الجنة ، أم بدأ طبقا لرأى هيجل بنضج الانسان السياسى ؟ ان التاريخ فى رأيه يظل أصم أبكم ، لا يصدر عنه صوت الا مع التكوينات السياسية التى نسميها الدولة • ان التاريخ سجل للأحداث ، وما الاشخاص المرموقون فيه الا لبنات ذات معنى فى بنائه • ومهما يكن من أمر فليس التاريخ وهما ، وحينما يؤخذ الزمان مأخذ الجد لا يمكن أن يصبح التاريخ قليل الشأن ، وان كان الكثيرون يرددون ملاحظة هيجل الذائعة الصيت أن الدرس الوحيد الذى يمكن أن نستخلصه من التاريخ هو أن أحدا لم يتعلم أى درس من التاريخ •

وفيما يتعلق بارتباط الفلسفة بالتاريخ يقول الكاتب انه من الممكن أن نرى في الفلسفة مشكلة تاريخية ، مثلما يمكن أن نرى في التاريخ مشكلة فلسفلة ، ولا تقل الفلسفة عن الفن والدين من حيث أن لها هي أيضا طابعا تاريخيا • ومن الممكن أن نعتبر أن لكل مذهب فلسفي لهجة تاريخية ، وأن ننظر الى تاريخ الفلسفة كله بوصفه مرشدا للتاريخ الثقافي للعصر ، فتاريخ الفلسفة ما هو الا تاريخ الافكار التي قادت الانسانية ووجهتها في العملية التاريخية • وفي الفلسفة وحدها يصل الانسان الى تمام وعيه بذاته ، ويصبح مدركا للطابع الاشكالي لوجوده الانساني •

الدهشة التي تبدأ بها الفلسفة هي أولا وقبل كل شيء دهشة كونية ، انها الدهشة التي تفرضها علينا الطبيعة بتعقدها الكوني ، واتساعها الهائل • فليس من شك أن السر الذي يكتنف السماوات المرصعة بالنجوم قد اجتذب انتباه الانسان قبل أن يجتذبه لغز أعماقه الباطنة التي لا سبيل الى سبر أغوارها • ويبين لنا تاريخ البحث الفلسفي بيانا لا مزيد عليه أن تأمل الذات لم تكن له أولوية نفسية أو تاريخية • ولكن ما أن يلتفت الوعي الفلسفي الى تلك القسمة الثنائية بين الذات وغير الذات حتى ينتقل تركيز التأمل الفلسفي من أحد المجالين الى الآخر دون انقطاع •

وهنا تلتقي محاولة استيعاب عالم الطبيعة في عالم الخصوصية النفسية بحركة موازية تسعى الى رد العالم كما نختبره من الداخل الى مقولات العالم كما تعطى لنا من الخارج • وكانت عبقرية أفلاطون هي التي قدمت لنا تصور عالم ثالث لا ينتمي الى الطبيعة ولا الى الواقع النفسي ، عالم من الكليات المتعالية الخالصة التي سماها «المثل»• غير أن بدايات الفكر الاوربي الكلاسيكي المبكر ، وكذلك التفكير النظري الشرقي ، لم يعيرا الواقع التاريخي أي اهتمام • ومن الحق أن تصور الصيرورة الدائمة قد سيطر على العصور القديمة في وقت مبكر جدا ، بيد أن الطريق طويل للانتقال من فكرة التغير الدائم الى فكرة العملية التاريخية • ومع أن ادراك أن فكرة الصيرورة المستمرة تقتضي فكرة ديالكتيك التغير فان الفلسفة استغرقت قرونا للوصول الى تصور الديالكتيك التاريخي • وهذا معناه في مصطلح تاريخ الفلسفة تلك النقلة التي حدثت من هرقليطس الى هيجل • ولكن لا يلزم من ذلك أن الوعي التاريخي حديث تمام الحداثة في واقعيته الظاهرية • فقد كان الوعي الديني عند الشعوب السامية تاريخيا بكل ما في الكلمة من معنى • ذلك أن العملية التاريخية تتحرك من فجر الخليقة الى ختام التاريخ • وكما يتخذ التاريخ من الطبيعة مجالا لتتابعه فان نهاية الطبيعة تأتي في آن واحد مع نهاية التاريخ • وحين تساءل كانت : «لماذا يسمى يوم القيامة بالالمانية اليوم الاصغر Jungste Tag ؟» أجاب : «لأن اليوم الاخير لا يتبعه يوم آخر ، ولهذا بقي اليوم الاخير هو أصغر أعضاء التقويم الانساني • وهذا معناه أن للتاريخ في السياق الديني بداية ونهاية • وعلى هذا التصور بأكمله تسيطر النظرة الغائية ، اذ تؤخذ العملية التاريخية مأخذ عملية موجهة ، مسوقة لخدمة غاية الهية • بيد أن القول بأنها هادفة شيء والقول بأنها ذات معنى شيء آخر • وحتى اذا لم يتمكن

الانسان من العثور على غرض يوجه العملية التاريخية لحدث الهى بعيد فانه يستطيع مع ذلك أن يلمح نماذج معقولة فى المركب التاريخى ، وأن يكتشف بعض القوى الدافعة وراء الوظاهر التاريخية ، وأن يميز حركة ديالكتيكية تتحكم فى مسيرة التاريخ تحكما جزئيا على أقل تقدير ، وأن يجد ـ دون أن يخطىء ـ اتجاها الى القيمة فى التاريخ من حيث أن الحقب التاريخية المختلفة تبدو مستجيبة لضروب مختلفة من القيم · أن حقبة من التاريخ يمكن أن تنمى ملامحها الخاصة ، وأن تضفى شخصيتها على العصر بحيث يصبح انسان عصر النهضة مختلفا تمام الاختلاف عن انسان العصر الفيكتورى أو عن انسان عصرنا التكنولوجى · وجدير بالذكر أن الفلاسفة المحدثين الذين قطعوا وشائجهم بالنظرة الغائية الى التاريخ قطعا تاما مازالوا يتحدثون عن منطق التاريخ · وغائية التاريخ مرتبطة بلاهوتية التاريخ ، وبالرأى القائل بأن الاحداث التاريخية تتعاقب بحتمية ذات اتجاه محدد · والتاريخ يستوعب الطبيعة بوصفها وسيلة · وهكذا نرى أن النظرة الآلية والنظرة الغائية اللاهوتية تذهبان الى ان للأحداث التاريخية حتمية معينة · ولكن على الرغم من الحتمية الجوهرية التى تتسم بها الاحداث التاريخية قد تكون « اللاتنبؤية » طابعا متأصلا فيها · وقد لا يتخذ هذا أساسه فى حدود المعرفة الانسانية فحسب ، بل فى طبيعتها نفسها · اذ ينبغى أن تبقى العملية التاريخية شيئا لا سبيل الى حسابه فى السياق غير اللاهوتى ، ومهما حدث فانه يظل مفاجأة فى معظم الأحيان · وهذا شىء ضمنى فى الطابع غير المتكرر للتاريخ حيث يكون لكل مرحلة تاريخية طابعها المتميز · فللعملية التاريخية حتميتها اذا نظرنا الى الوراء ، وطابعها الذى لا سبيل الى التنبؤ به بالاشارة الى الحاضر المعاصر · والتركيز على الحتمية يجعلها تبدو كأنها تعبير عن القدرية التاريخية · أما التركيز على اللاتنبؤية فانه يضفى طابعا من الحرية على العملية التاريخية · ولكن يبدو أن الحتمية ـ كما أشار برجسون الى ذلك بالنسبة للعمليات الحيوية ـ ترتبط بالعملية التاريخية حين تكون تلك العملية قد شكلت نفسها فى قالب محدد كتعبير عن الماضى ، وأما اللاتنبؤية فترتبط بالحدث الذى مابرح بسبيله الى تشكيل نفسه · أو بعبارة أخرى يبدو أن الواقع يتخذ صورة الحتمية ، على حين يبدو ماهو بالامكان غير محدد قبل أن يصبح واقعيا ·

ولكن ، ما الذى يجعل حدثا ما تاريخيا ؟ ان الارتباط بالماضى سمة أساسية للعملية التاريخية ، وان يكن كل ما مضى يخلو من الطابع التاريخى · والظاهرة الطبيعية تتخذ طابعا تاريخيا حين يتدخل فيها الانسان · واندراج الحاضر فى العملية التاريخية واضح وضوح اندراج الحاضر فى الماضى · والواقع أن حضور الماضى هو الذى يؤلف لحظة هامة فى الوعى التاريخى · وحين يصر «كروتشه» على أن التاريخ بأسره معاصر لأنه يتمثل فى عقل المؤرخ ، فان هذه العبارة تتضمن أكثر مما تحتويه فى سياق فلسفة كروتشه · ذلك أن للتاريخ طابعا معاصرا حتى دون الاشارة الى أى مؤرخ · ومعنى تلك العبارة أن الماضى فعال ، لا من حيث أنه حدث مضى ، ولكن من حيث هو ماض حاضر ، سواء فى وعى المؤرخ أو فى التركيب الموضوعى للواقع ·

ان انقضاء الزمن في حد ذاته لا يؤلف التاريخ ، فالارض بوصفها مكانا جغرافيا وجزءا من نظام فلكي خاضعة لمرور الزمن · وكل ما هو كائن يتصف بأنه « قد كان » · بيد أن الارض تصبح موضوعا للتاريخ بظهور الانسان · ومن ثم أدخل الوعي الديني – في بعض تعبيراته المميزة على الاقل – الارتباط التاريخي للانسان في حسابه حين سمح للتاريخ بأن يتشكل ابتداء من هبوط الانسان فحسب · ومع أن الانسان في نظر العلوم الطبيعية قادم متأخر يعد ذروة عملية طويلة شاقة ، فان قصة الخلق تجعله الشخصية المحورية التي تضفي المعنى على ما يظل – بدونه – خاليا من المعنى·

أما هيجل فقد رفض الاعتراف بالتاريخ بمجرد ظهور الانسان ، وانما ربط هذا الاعتراف بمرحلة معينة من تطوره ، هي نضجه السياسى · فالتاريخ يظل أصم أبكم، ولا يصدر عنه صوت الا مع التكوينات السياسية التي نسميها الدولة · وهو يقتضي تحول التقاليد ، والتقاليد عملية حية · ولا يعنى التاريخ استيعاب الفرد في مجموعة بضرب من «المشاركة الصوفية» التي تميز الانسان البدائي ، ولكنه يعني نمو فردية متميزة من خلال تراث قومي واتصال حي مع الماضي · ومع أن الفرد بمفرده لا يكون التاريخ فان وجوده يتسم حتى وهو في عزلته بالتاريخية · ومن الحق أن الانشغال المستمر بالتفكير المتراجع الى الماضي يمكن أن يعوق النمو والنضج · كما لا يمكن أن يستخدم التاريخ أو يساء استخدامه كملجأ أو مهرب في أوقات النكسة القومية · ولكن ثمة نقطة يمكن أن تعد فيها الاحداث الخاصة بسير الافراد ذات صبغة تاريخية· ويصدق هذا القول بصفة خاصة على الشخصيات الحاسمة في التاريخ ، فمن الممكن أن يصبح أبطال التاريخ هم مكبرات الصوت لمطالب التاريخ العاجلة · ولا تصبح دينامية العملية التاريخية صائتة (ذات صوت) الا من خلال الوسط الانساني المتناهي · وما الشخصيات العظيمة في التاريخ الا نتاج عملية تاريخية طويلة بمعنى من المعاني ، بل يبدو أنهم – بمعنى آخر – يشكلون العملية التاريخية نفسها · ونحن نجد في التاريخ هذا الترابط بين الحرية والضرورة الذى نلمسه في الحياة الفردية · وهذا جانب آخر من الارتباط الذى ذكرناه آنفا ، أعنى الارتباط بين الحتمية واللاتنبؤية · بيد أننا لا نستطيع النظر الى الاحداث التاريخية دون الرجوع الى الافعال الانسانية · وهنا نجد ملاحظات بنيدتو كروتشه جديرة بالاستشهاد : «التاريخ يدور حول الماضي – الذى – هو – حاضر الفعل في الحاضر ، والخيال يتطلع الى المستقبل : الخيال ، الذى تتولد عنه الآمال والمخاوف ، والذى ينحيه الباحث التاريخي جانبا ، ويرفضه رجل الفعل ، ولا يلعبان به الا في لحظات التوقف عن التفكير أو الفعل · وحين ينسج الخيال حكاية خرافية ، أو يتتبع سطور قصة تتابعت أحداثها الى المستقبل ، يكون لدينا ما يسمى «بالتنبؤ» أو «النبوءة» ، «ذاكرة الازمنة التي لم تولد بعد» ، «تاريخ المستقبل الذى تكون مادته الخيال نفسه ، مفتقرا الى أي أساس منطقي»(١) ·

---

(١) بيندتو كروتشه : التاريخ بوصفه قصة الحرية ، ص ٢٨٦ ، ترجمة انجليزية ·

ويتخذ الوعي التاريخي نموذجا مختلفا وفقا للطرائق المتباينة التي يتشابك فيها مع أشكال الوعي الانساني الاخرى · ولا مجال لاصـــدار أي حكم أخلاقي على العملية التاريخية ، وان يكن هذا الحكم أجدى من التقويم الاخلاقي للانجازات الفنية · وعلة ذلك أن الوعي التاريخي لا ينظر في غير مبالاة للمسئولية الاخلاقية · وقد لاحظ هيجل ان تاريخ العالم لا يعرف الشفقة ، وعندما يتحرك موكب التاريخ لا يعنيه عدد الزهور البريئة التي يطأها في مسيرته · بيد أن لحمة التاريخ وسداه منسوجتان من العرق والعناء ، من الآلام الانســانية والأحزان ، من تبــدد الاوهام والهزائم ، مثلما أنهما منسوجتان من انتصار الانجازات الانسانية ، وأفراح الاكتشاف ، ورؤية قيم جديدة من الحق والجمال · ومع أن الحكم الاخلاقي على أفعال الشـــخصيات التاريخية أمر لا مفر منه فان التقدير الاخلاقي لأية حقبة من حقب التاريخ ليس حاســما في الحكم بامتيازها بالنسبة للحضارة الانسانية · فالعصر الذي نعيش فيه ـ على سبيل المثال ـ بكل ما فيه من لامبالاة قاســية لآلام الحروب ، وعلى الرغم من تواتر أشــد ضروب الوحشية الجماعية وضاعة من حين الى آخر ، مازال في امكانه أن يدعي لنفسه تقدما له دلالته في التاريخ على أساس الثورة التكنولوجية ، والكشوف العلمية ، والانجازات السياسية · وهناك بكل تأكيد خط أخلاقي قوي في الوعي التاريخي ، وهذا الخط هو لحظة المسئولية · فالمسئولية لا تستنفد تماما في الاخــلاق الفردية · وعلى الدول التي تملك الاسلحة النووية تقع مسئولية لا تستطيع التنصل منها ما دامت تستطيع بقرار من قراراتها أن تنهي المدنية التي كد الانسان في انشــائها · ومهما تكن شدة الاغراء الكامنة في رؤية قيام الامم وسقوطها من منظور أخــلاقي فانه من العسير أن يعتنق المرء الرأي القائل بأن تاريخ العالم عبارة عن محكمة عالمية · كما لا يمكن أيضا أن نستخلص دروسا من التاريخ · وقد أصــبحت ذائعة تلك الملاحظة التي أوزدها هيجل ، ومؤداها أن الدرس الوحيد الذي يمكن أن نستخلصه من التاريخ هو أن أحدا لم يتعلم أي درس من التاريخ · بل أكثر من ذلك دلالة تلك الطريقة التي يمتزج فيها الوعي الجمالي بالوعي التاريخي · فاما أن التاريخ بوصفه سجلا للأحداث الدالة يتطلب عرضا فنيا فأمر واضح وضوحا كافيا · وحين ينظر المرء الى التــاريخ بوصفه اعادة عرض الخبرة الانسانية فان اللحظة الفنية تحتل بالضرورة مركز الصدارة ، اذ لايكون على المؤرخ أن يقيم العلاقة بينه وبين الافراد الذين شاركوا مشاركة فعالة في مجرى التاريخ فحسب ، بل عليه أيضا أن يسقط نفسه في الوسط الذي عاشوا فيه ، وأن يحيا في الماضي ، لا بوصفه ماضيا بل بوصفه واقعا حاضرا · وفي تذوقنا لأعمال الفن نحتاج الى هذه العملية من اعادة البناء القائمة على الخيال · وما يطلق عليه دلتاي اسم «الفهم Verstehen » في مقابل الشرح (أو التفسير) يدخل في هــذا الباب نفسه · ذلك أن الاحداث التاريخية والاشخاص لا يمكن أن يفهموا الا بوصفهم بنـــاءات ذات معنى ، ولا يمكن أن يفسروا بوصفهم منتجــات علية آلية · وهــكذا كان لزاما على المؤرخ أن يعيد خلق الماضي ، وان لم تكن اعادة الخلق هذه عبارة عن «فبركة» خيالية ، بل استحضار متخيل للماضي الذي لا يعطى مباشرة في ملامح محددة · بيد أن المؤرخ لا يستطيع أن يطالب بما يتمتع به الفنان من حرية · فينما يتحرك الفنان في عالم

الامكانيات اللامتناهي يتألف عالم المؤرخ من اعادة بناء المعطيات المتاحة له مباشرة • والطريقة التي يعاد بها النظر الى الماضي وتقويمه هي نفسها مشروطة تاريخيا ، وقد تؤدى الى النسبية التاريخية • وقد يبدو أن المؤرخ متورط فى نزعته القومية تورطا لا أمل فى التخلص منه بحيث يصبح الحكم الموضوعي أمراً مستحيلا • وبالتالى تسود الآراء المتباينة تباينا شديدا حول الظواهر التاريخية وحول الافراد • فالشخص الذى يرفع الى مصاف الأبطال فى تراث أمة من الامم قد يكون مثار تعليقات معادية فى أمة أخرى • وربما دفعت نسبية الاحكام التاريخية الى اعتناق نزعة شكية عميقة الجذور • أن ما يطلبه رانكه Ranke من المؤرخ ، وهو أن يروى ما حدث فعلا ، أمر متعذر وهنا تصبح فكرة الموضوعية التاريخية أسطورة من الاساطير • وكثيرا ما واجهنا المطلب الخاص باعادة تقويم الاحكام التاريخية عقب كل ثورة قومية ، وكثيرا ما ارتفعت الاصوات لاعادة كتابة التاريخ لاشباع الكبرياء القومية والامانى الوطنية • وهذا معناه التحقيق • وفى اللحظة التى تروى فيها واقعة تاريخية فان هذه الواقعة خليقة بأن تتحول الى أحكام تاريخية • وحين يقرر المؤرخ أحداثا وقعت منذ قرون مضت فان انقضاء الزمن نفسه يخلق صعابا فى تقدير الوقائع • ومن المؤكد أن كل ابداع فنى يتميز بطابع تاريخى من حيث أنه يعرض الوسط ويعكس العصر • وربما استطاع العمل الفنى أن يعرض روح العصر ، سواء كان ذلك بطريقة ايجابية بتصويره عبقرية ذلك العصر ، أو بطريقة سلبية بأن يصبح هو نفسه ناقدا له • ونستطيع الآن أن نفهم ملاحظة شيللر اللاذعة حين قال انه من المستحسن أن يكون الشاعر طفلا لعصره، ولكن الويل له ان أصبح طفلا مدللا • وهكذا نرى أن الوعى التاريخى والوعى الجمالى مترابطان • وهذا الترابط يظهر فى وضوح فى الظاهرتين البارزتين اللتين تنتميان للفن وللتاريخ على سواء ، وأعنى بهما : الأطلال والآثار الباقية • والأطلال تتحدث عن الماضى الذى يمتزج فيه الموت والحياة امتزاجا غريبا ، ويبدو فيه الحاضر ماضيا والماضى حاضرا • وتثير قوة الزمن على التدمير وخضوع الفن للقانون الطبيعى انطباعين على طرفى نقيض فى وقت واحد فى البقاء على الرغم من الفناء ، واستمرار وجود الجمال على الرغم من اخفاق الوسائل المادية التى نقلته • وهنا يكون التغلب على عمل الانسان ، وان لم يكن هذا التغلب تاما ، وفى هزيمته الناقصة تلك يكشف عن جمال مغلف بالجلال • ومن ثم لا يمكن أن تخلق الاطلال بتدمير ارادى • الطبيعة وحدها هى التى تخلق الأطلال بأن تنهزم هزيمة جزئية • فلا عجب اذن ان احتفظت الأطلال بدلالتها : لا بوصفها آثارا تاريخية وكشوفا أثرية فحسب ، ولكن باستمرارها فى الاحتفاظ بقيمة جمالية من نوع فريد أيضا • فهى التقاؤنا بجمال مصوغ فى قالب لم نكن نستطيع التنبؤ به •

وحتى الآثار التاريخية البسيطة تكتسب يوما ما دلالة دينية بمجرد انقضاء الزمن • وتجربة «تاج محل» ليست تجربة جمالية صرفة • فبغض النظر عن أن للضريح نفسه طابعا دينيا ، وأن بقاءه تحد مزدوج للفناء بوصفه قوة مادية ، فان عنصر الجلال فى هذه التجربة هو العنصر السائد • ذلك أن كلمة «الجليل» ذات طابع

مركب تتقاسمه اللحظتان الجمالية والدينية على السواء • وكل أثر تاريخى ، مهما كان الغرض الاصلى الذى أنشىء من أجله دنيويا ، يتخـذ دلالة دينية نتيجة لتداخل الموت والحياة • فاذا ساد عنصر الحياة كانت التجربة متسـامية ، واذا تغلب عنصر الموت كانت التجربة مثبطة للهمم • والسبب الذى لا يجعل الأطلال باعثة على الحزن أو مثيرة للكآبة هو أن بقاء مقصدها الجمالى على الرغم من الطبيعة المعادية يضفى عليها طابعا جليلا • والجليل ليس هو المأساوى ، وان يكن المأساوى مثيرا للشعور بالجلال • بيد أنه فى اللحظة التى يثير فيها المأساوى الشعور بالجلال لا يصـبح مأساويا ، مثلما يقتضى الجليل تجاوز المأساوى •

وتقدم لنا الآثار الباقية شكلا آخر له دلالته للموضوعات الفنية التى يتم فيها اندماج اللحظتين التاريخية والجمالية • بيـد أن اللحظة الدينية هى التى تسود فى تلك الآثار • فهى تعد حاملة للشىء ذاته ، كما يفترض أنها ناقلة لدلالة روحية •

وهنا قد نجد مبررا للتساؤل : هل هناك مآس فى التاريخ ؟ فالمآسى يمكن أن تعد أحداثا فعلية ، وعلامات تاريخية ، وأعمالا فنية • وفى تصور المأساة يكون وقوع حدث لا ينبغى له أن يقع أمرا واردا • وفيما يشبه التحدى للمطالب الاخلاقية يحدث مالا ينبغى أن يحدث فى حتمية لا محيد عنها • وما يميز المآسى الفنية التاريخية وغير التاريخية فى فن الدراما عن الاحداث الفعلية هو عنصر الدلالة الذى يشـيع فيها ، ويسهم فى انتمائها الى علم الجمال • فالاحداث بوصفها مجرد أحداث غير مطلوبة وغير مرغوبة ، كما أن لها طابعا سلبيا فيما يتعلق بالقيم • ولكن ما أن يعيد الخيال ابداعها حتى لا تكون مجرد انتاج جديد للوقائع ، بل تكون تركيبات جمالية • وهـذا يعنى أن التاريخ والفن يرتبطان ارتباطا وثيقا بوصفهما عرضا متخيلا للوقائع ، وعلى حين يتمتع الفن بحرية غير محدودة فى تركيباته المتخيلة يتحرك التاريخ فى اطار محدود • وهذا لا يعنى بالضرورة أن التاريخ قصص كله ، ولـكنه من حيث هو عرض للوقائع المعطاة يكون تحويلا متخيلا ، وباعثا على المتعة الجمالية • وللمتعة المتولدة عن الموقف المأساوى فى الفن الدرامى طابع مماثل ، ومن ثم كان من حسنات أرسطو أنه أول من لمس هنا المشكلة الرئيسية فى علم الجمال ، أيا كان تفسيره الخـاص غير مرض • وللمتعة الجمالية طابع انعكاسى ، فهى تتجاوز نفسها • اما أن تكون للمتعة الجمالية التى تثيرها المأساة وظيفة علاجية فأمر لا يدخـل فى طبيعة المتعة الجمالية نفسها • وقد يثير التاريخ بوصفه عرضا للأحداث ، وللأحداث التى ماكان ينبغى لها أن تحدث، رد الفعل الانفعالى الذى تثيره المآسى الفنية • ويزداد تفاعل التاريخ والفن دلالة فى المآسى التاريخية ، كمآسى شكسبير • فنحن نجد أن مأساة «يوليوس قيصر» ومأساة «أنطونى وكليوباترة» اللتين وضعهما شكسبير قائمتان على شخصيات تاريخية • غير أن الكاتب المسرحى لا يفرق تفرقة حادة بين مجال الامكان ومجال الواقع • فما كان من الممكن أن يقع يعرض على أنه وقع فعلا ، والفجوة الخاصة بالمعـلومات التاريخية تملأ دون أى تردد أو اعتراف بالجهل • والآن فان المتعة التى يشعر بهـا المرء من قراءته «يوليوس قيصر» لشكسبير أو ما يرويه مؤرخ عظيم لا تنشأ عن الحدث نفسه ، بل

عن عرض الحدث · وحتى اذا كان التاريخ قائما على البحث المضنى والكشوف الاثرية الاصيلة فسيحمل التصوير التاريخي طابعا «قصصيا» دائما · وربما كان عنصر القصة هذا في المعرفة الانسانية شيئا لا يمكن الاستغناء عنه أبدا ، حتى على مستوى الادراك الحسى ، وان لم يؤد دورا فائقا في ادراكنا للعالم الخارجي بحيث يجعله « قصصيا » تماما ·

وللوعي التاريخي لحظة دينية حاسمة ، وهذه اللحظة يشار اليها بوضوح في المواقف القديمة من التاريخ · فالتاريخ يؤخذ على أنه تحقيق لخطة الهية ، ويعد تاريخ العالم ساحة قضاء عالمية · ويوجد أبرز تعبير عن هذا الموقف في تصور هيجل ل «مكر الفكرة» · فالروح المطلقة لا تستطيع أن تحقق غاياتها الا بأن تثير عواطف في الأفراد بحيث تجعلهم يتصرفون وفق أهدافها · وما يتحقق يختلف — على أى حال — عن الغايات التي آثارت تلك العواطف ، وهكذا تنطلي الحياة على الافراد لخدمة مصالح روح العالم · « ليست الفكرة الكلية هي التي تخضع للتعارض والصراع ، وليست هي التي تعرض نفسها للخطر · وانما تقف في المؤخرة متماسكة دون أن تتأثر ، وتدفع ما في العواطف من جزئية للقتال نيابة عنها » · وتدل المظاهر جميعا على أن أبطال التاريخ ، أو سادة الحسم المزعومين ، لا يقلون خضوعا لمكر الفكرة عن الممثلين العاديين في الدراما التاريخية · وليس من شك في أن العملية التاريخية توحى بالغائية نتيجة للاحباط الذى يصيب الغايات القومية والاخفاق الذى يلحق بالطموح والتخطيط الانسانى · وأيا كان الامر فانه لا يمكن أن نعزو الى الضرورة التاريخية القدرة على الغاء الحرية الشخصية ، كما لا يمكن أن يتعادل التاريخ مع قرارات أى فرد ، مهما يكن فعله حاسما على مسرح التاريخ العالمي ·

أين مكان القرارات التاريخية اذن ؟ ليست القرارات التاريخية تعبيرا — بأى حال من الاحوال — عن عمل ذهنى ، أو عزم ذاتي · وحين تكون المسألة مسألة حرب تشمل العالم كله ، أو سلام يضع حدا للعداوات ، فان قرار الفرد يكون مرحليا حقا ، بمعنى أنه يسجل نهاية مرحلة وبداية مرحلة أخرى · ومن المحال أن يشرف المرء على بانوراما التاريخ الشاسعة دون أن ينظر اليها من منظور فائق على ماهو فردى ، ودون الإشارة الى غايات فائقة على ماهو قومي ، وان بدا ذلك الاشراف شيئا خياليا على المستوى التجريبى الصرف · وليس التاريخ ممكنا الا من خلال الاعمال الانسانية اذا لم تؤخذ على حدة ، وانما في تفاعلها بعضها مع البعض الآخر · وكما أن أفعال الانسان — آيا كانت — لا يمكن أن تؤلف بمفردها فعلا أخلاقيا فكذلك لايمكن أن تؤلف عملا تاريخيا · ولهذا يشترك الفعل التاريخي مع الفعل الاخلاقى في أن لكل منهما دلالته ، وفي آن كلا منهما ليس فعلا انعكاسيا ، بل يتم بدافع ارادى · ولكنه يختلف عن الافعال الاخلاقية من حيث أنه ليس أداء فرديا ، وانما يشير الى موقف فائق على الفردية نسميه التاريخ · ومن ثم كان هيجل على صواب حين رفض النظر الى التاريخ من منظور أخلاقى ·

أما علاقة التاريخ بالوعي الدينى فأبعد ما تكون عن الالتباس · وربما تحدث

الارتباط الديني بما هو تاريخي في يسر ٠ ذلك أن واحدا من النماذج الرئيسية للوعي الديني هو انكار التاريخ ، وتغير الزمان ، وربما بدا الدين محاولة للتحرر من تيار التاريخ المتدفق ٠ والتصور البوذى للخلاص يقتضى التحرر من التاريخ ٠ كما أن النموذج المسيحى واليهودى للنظرة الدينية الى العالم نموذج تاريخى ، ولكنه يقتضى مع ذلك تصور نهاية العملية التاريخية ٠ ومهما يكن من أمر فالتاريخ ليس وهما ٠ وحيثما يؤخذ الزمان مأخذ الجد لا يمكن أن يصبح التاريخ قليل الشأن ٠ وعلى حين يعلق برجسون أهمية عظمى على الزمان فانه لا يعزو أية دلالة للتاريخ ، وهذا سهو عجيب فى تصور برجسون للزمان ٠ فقد أهمل برجسون الزمان التاريخى فى محاولته لتقديم تصور أشد نقاء للزمان ٠ وللزمان التاريخى مشكلاته الخاصة ٠ فمع أن التواريخ تؤدى دورا رئيسيا فى الوعى التاريخى فانها لا تملك ببساطة التحديدات الآلية التى يخضع لها الزمان المكانى ، فليست كل التواريخ علامة زمانية ، أعنى أنها ليست تحديدا لحدث ما فى التقويم الشمسى ، أو تحديدا لحدث طبيعى ككسوف الشمس ٠ انها أكثر من ذلك ، اذ تشير الى القرارات المرحلية ، والى آلام الانسان وانجازاته ، الى اخفاقه وانتصاراته ٠ والتواريخ التى تشير الى فرد بوصفه وحدة خاصة تكون اشارتها محدودة ، ومع انقضاء الزمن تفقد الاشارة كل معناها ، ولا تترك أية آثار خلفها ٠ وحتى التواريخ التى تنتمى الى أفراد تاريخيين تخلو من كل ارتباط خاص ٠ وتظل أهميتها قائمة حتى بعد أن تختفى كل الارتباطات الفردية والمنزلية والشخصية الى الأبد ٠ وعلاقة الانسان بالانسان ــ سواء كانت علاقة صداقة أو عداوة أو صلة دم ــ تتخذ فى السياق التاريخى بعدا خارجا عما هو شخصى ٠ والاحقاد والضغائن الشخصية تمتد الى ما وراء ارتباطها المحدود ٠ بل ان الجرائم والغراميات فى ساحة التاريخ تتخذ طابعا يتجاوز حدود ما هو شخصى ٠ وحتى اذا كانت قد وقعت بدوافع شخصية فان دلالتها تتخذ بعدا تاريخيا ٠ وفى اللحظة التى ينخرط فيها شخص ما فى تيار العمليات التاريخية تفصل كل ارتباطاته والتزاماته الشخصية نفسها عن حدوده الخاصة ٠ وفقدان الحياة الخاصة هو الثمن الذى على الفرد أن يدفعه نظير دوره فى التاريخ ٠ وثمة تشابه ملحوظ بين شخصيات التاريخ وابداعات الخيال الفنى ٠ بل ان الشخصيات تغير ملامحها فى المنظورات التاريخية المختلفة ٠ وهى كشخصيات الفن تتطور الى شخصيات مختلفة على مر الزمن ، وليس البحث التاريخى وحده ــ أى ظهور وثائق كانت مجهولة ــ هو الذى يغير المنظور فحسب ، بل ان التحول فى الموقف التاريخى نفسه هو الذى يحدث انقلابا جديدا فى التقويم والتقدير ٠ وهذا ما يصدق على روائع الفن ، على الابداع الفنى فى المنظور المتباين للنقد الادبى ٠ فقد تتعرض طريقة التناول كلها ، وأساس التقويم ، لتغيير حاسم ، بحيث يفتقد الشاعر الذى احتل القمة فى عصر من العصور مكانته التى لا ينازعه عليها أحد فى عصر آخر ٠ ومن الطريف أن نذكر أيضا أنه لا وجود لتطابق كامل حتى حين يشير الابداع الفنى لشخصية تاريخية ٠ فيوليوس قيصر أو كليوباترا فى الفن الدرامى ، أو موسى كما نحته مايكل آنجلو ، ليسوا مجرد نسخ من الواقع الفعلى أو الوجود التاريخى ٠ ومع أن التاريخ ملتزم بأن يعرض ما حدث فأنه مرغم أيضا على

ملء الفجوة عن طريق الخيال ، وهذه الفجوات تتحدى البحث التاريخي ، ومن ثم كان اخفاقه في أن يظل صادقا مع الوقائع • وعلى هذا النحو يقدم لنا الوجود التاريخي مشكلاته الخاصة • وعلينا أن نميز بين تاريخية الوجود والوجود التاريخي • فأن يوجد الانسان معناه أن يوجد تاريخيا • ذلك أن الانسان يضرب بجذوره في الموقف التاريخي بكل أحواله الوجودية • أن يوجد الانسان معناه أن يتعذب ، وأن يتعرض للقلق والخوف ، وأن يجد نفسه مهجورا معزولا ، وأن يكون مصيره الموت • بيد أن قصة الانسان لا تتألف من العذاب وحده ، فأن يكون المرء انسانا معناه أن يرتبط عن طريق الاتصال الشخصي في علاقة حب ، وأن يتذوق الجمال ، وأن يفي بالتزاماته • بيد ان هذه الاحوال الوجودية كلها ذات طابع تاريخي • وهذا لا يعني أنها ذات طابع زماني فحسب ، فالزمانية على حدة لا تؤلف التاريخية ، لأن الزمانية هي الطابع العام الذي لا غنى عنه للوجود التجريبي كله ، أي للأشياء والاشخاص • فهي جزء من الواقع بوصفه عملية • أما التاريخية فهي الزمانية بالاضافة الى شيء آخر • أنها انخراط في التقاليد ، واللغة ، وفيما أطلق عليه هيجل اسم «الروح الموضوعية» • انها حقا ذلك الانخراط في الوجدان التاريخي ، وهي التي تجعل الانسان في عصر مختلفا عن غيره في عصر آخر • ولكن مازال للوجود التاريخي بعد آخر ، فهذا الوجود لا يسير جنبا الى جنب مع الوجود الفزيائي ، انه وجود يستمر بعد الموت على مستوى دنيوي ، كما أنه يستمر في فاعليته ، وربما استطاع أن يقود ، وأن يلهم ، أو يضلل أمما فيجعلها تنحرف عن سواء السبيل ، ولهذا الوجود حياة ودينامية خاصة به ، وقد يصبح الوجود التاريخي أسطورة أو خرافة • وحتى حين يكون للوجود التاريخي طابع أسطوري أكثر من أن يكون له طابع تاريخي فربما أصبح رمزا لأجيال ، سواء أنتج هذا الرمز شرا أو خيرا • وقد يعتز التاريخ بالتحيز القومي ويحرص على احياء ارتباطات غير مرغوب فيها • وهو يؤثر على الشكل الحاضر للعلاقات الانسانية • ولما كان التحقيق الفعلي لامكانية واحدة في لحظة معينة يجعل جميع الامكانيات الاخرى مستحيلة فان التجديد الحاضر للموقف التاريخي يلغي الامكانيات التاريخية الاخرى جميعا ، ولامكان للعبارات التاريخية التي تبدأ بحرف « لو » الا في باب المستحيل • وكل ما يعطى تاريخيا قد أصبح ما هو كائن بعد استبعاد الامكانيات الاخرى جميعا •

ولعل ارتباط الفلسفة بالتاريخ في فلسفة التاريخ هو أكثر الاشياء تنويرا • فمن الممكن أن نرى في الفلسفة مشكلة تاريخية ، مثلما يمكن اعتبار التاريخ مشكلة فلسفية • ولا تقل الفلسفة عن الفن والدين من حيث أن لها هي أيضا طابعا تاريخيا • ويبين تاريخ الفلسفة البدائل التي تستمر في البقاء خلال تاريخها • ذلك أن الموضوعات نفسها تتواتر مرة بعد أخرى ، واذا أخذنا برأي « دلتاي » رأينا أن النزعة الطبيعية وأنماط المثالية المختلفة تتناوب الواحدة وراء الاخرى منطقيا وتاريخيا • ونستطيع أن نضيف على كل حال أنه حتى اذا ظهرت النماذج الفكرية الى الحياة مرة أخرى فان لكل مرحلة متواترة طابعها التاريخي الذي يجعلها مختلفة تمام الاختلاف • فالنزعة المادية — مثلا — قد غيرت طابعها خلال العصور • فهي تعتمد مرة على النظرية الفزيائية عن المادة ، ثم على الكشف الفسيولوجي في تحديد المراكز في المخ في القرن

الثامن عشر ، ثم انتهت فيما بعد الى ايجاد ما يبررها في النظريات النفسية والاقتصادية • ولهذا يمكن أن تعد السمات المختلفة للنزعة المادية منطوقات تاريخية، كما يمكن أن نعتبر أن لكل مذهب فلسفي لهجة تاريخية • واذا كان الرواقيون قد عدوا الفلسفة تأملا للموت ، واذا كان «أرسطو» قد عد الصداقة قيمة أخلاقية ، واذا كانت المذاهب الهندية تهدف الى التحرر من العذاب ، واذا كان « كانت » لا يعزف طريقاً آخر للدين الا من خلال الوعى بالواجب غير المشروط ، فان كل هذه المواقف مصوغة تاريخيا ، كما أنها تبين مافى الوعى التاريخى من تنوع • وعلى هذا قد يكون من الطريف أن ننظر الى تاريخ الفلسفة كله بوصفه مرشدا للتاريخ الثقافى للعصر • والفلسفة تبدأ حقا بوعى بأزمة يعانيها الانسان في مواجهته للعالم • وتنشأ حين يصير مايؤخذ على أنه أمر مفروغ منه لا يؤخذ على أنه كذلك • بيد أن تاريخ الفلسفة ، شأنه فى ذلك شأن تاريخ الحضارة ، لا يمكن أن يقدم لنا اجابة واضحة على التحدى الذى أثارته الازمة • ففى النجاح الذى يبدو لنا كذلك عند مواجهتنا للتحدى يظل هناك دائما راسب (أو بقية) لم يحل ، والضغط المدروس على الافكار فى موقف تاريخى معين يثبت أنه آكثر خطورة على المدنية من الكبت النفسى فى حياة الفرد • وهكذا يعكس تاريخ الفلسفة أزمة المدنيات • والحق أن تاريخ الفلسفة هو تاريخ الافكار التى قادت الانسانية ووجهتها فى العملية التاريخية • وفى الفلسفة وحدها يصل الانسان الى تمام وعيه بذاته ، ويصبح مدركا للطابع الاشكالى لوجوده الانسانى • ولا يعنى البقاء التاريخى للأمم سوى البقاء فى عالم تجرى فيه العملية التاريخية • واذا تحدثنا حديث شاعر قلنا أن لمذاهبنا الصغيرة يومها ، وأنها ستزول عن الوجود، بيد أن توقفها الفعلى لا يشير الى حذفها من العملية التاريخية • وليس البقاء التاريخى هو الحفظ عن طريق الذاكرة الفعلية • والواقع أن دور الذاكرة فى التاريخ قد ضخم بلا مبرر • ذلك أن البقاء التاريخى يعنى الحفظ عن طريق الابنية الموضوعية ، عن طريق الآثار الباقية والاطلال ، عن طريق الكشوف الاثرية ، وعن طريق الابداعات الفنية ، والتراث الفلسفى ، وعن طريق بقاء التطلعات الدينية فى النقوش التاريخية• بيد أن الوعى التاريخى لا يستطيع تشجيع فكرة الاكتفاء الذاتى القومية • وما فكرة «فشته» عن دولة ألمانية مكتفية بذاتها سوى تناقض تاريخى • ومن المؤكد أن الفهم التاريخى يمارس رفضا لا رجعة فيه للادعاءات القومية ، فهو لا يسمح لنا أن نفكر فى أية مرحلة تاريخية على أنها الكلمة الاخيرة • فالنظام القديم يتغير ليفسح مكانا لنظام جديد ، بل ان الفوضى تفسح مكانا لفوضى أخرى • والمطالب التاريخية العاجلة لا تحتفظ طويلا بدافعها الشائع ، والقضايا التى أثارت يوما الحركات القومية تفقد دلالتها بمرور الزمن • والواقع أن ملامح الطبيعة تبدو أكثر حصانة ضد التغيير والثورة من التركيبات التاريخية • غير أن الواقع التاريخى لا يمكن أن تستنفده التصورات العقلية • ومن الممكن أن نسلم طواعية واختيارا بأنه ما من بناء عقلى يمكن أن نفرضه على الواقع التاريخى • ونظريات التفسير التاريخى محكومة هى نفسها بروح العصر ، وتكشف عن طابع القطاع الزمانى المميز من التاريخ الذى تشكلت فيه تلك النظريات • فنظرية المادية الجدلية ــ مثلا ــ تلائم الفترة التى ولدت فيها ، وهى

تدافع عن نفسها فى الموقف المعاصر من حيث أنها استمرار غير منقطع للعصر السابق، ولكنها تفشل فى أن تجد تأييدا لها فى الفترات التى شاهدت ظهور الاديان الكبرى حين لم تكن العوامل الحاسمة مادية بكل تأكيد . ولا يمكن للمحـــاولات التى ترى التاريخ داخل مقولات الطبيعة الا أن تبوء بالفشل ، كما أن تنمية مورفولوجيا (علم تشكيل الكائنات الحية) للتاريخ على طريقة «اشبنجلر» قد لاقت نجاحا ضئيلا . فلأن التاريخ يعطى للبعض انطباعا بأنه لا يزيد عن كونه فوضى منظمة ، أو ضجة بلا طحن، ويعطى للبعض الآخر انطباعا بأنه عملية خاضعة للتحولات الديالكتيكية ، فهو لايسمح بفرض أى نموذج تصورى . فنحن دائما وجها لوجه ازاء ما سماه «يسبرز» المواقف الحدية ، وان يكن ذلك بمعنى أوسع كثـيرا . وأيسر لنا بالطبـع أن نرى الصراعات والتوترات التى تظل بلا حل ، والتى تنشأ عنها توترات وصراعات أعظم ، من أن نرى المصالحة النهائية . بيد أن الصراعات والتوترات تحتوى على مضمون ايجابى . وهى ضرورية لاثراء الحياة المتحضرة ولانضاج الحياة الفردية على سواء .

والتاريخ يكشف عما كان عليه الانسان وعمـا يمـــكن أن يكون عليه . وهنا نستشهد بدلتاى حين يقول : « ماكنه الانسان ؟ شىء لا يخبرنا به الا تاريخه وحده . وبخضوع الانسان للقوى الموضوعية العظمى التى أطلقها التــاريخ يستطيع أن يحرر نفسه من عـــذاب اللحظة الراهنة ومن الفرح العابر . فـلا النزوة الذاتية ولا المتعة الانانية تستطيعان مصالحة الانسان مع الحياة . ولن يحدث الانسان هذه المصالحة الا بأن يسلم شخصيته المسيطرة لتيار العالم»(٢) .

بيد أن الانسان لم يستنفد بعد فى تاريخه ، لسبب بســـيط ، هو أنه ما من مرحلة تاريخية يمكن أن تكون نهائية حاسمة . بل ان العملية التاريخية نفسها يمكن أن تنتهى دون أن تكون نهائية بالنسبة لمصير الانسان .

---

(٢) كلوباك ، وليم ، «فلسفة التاريخ عند فلهلم دلتاى» نيويورك ، مطبعة جامعـــة كولومبيا ١٩٥٦ ص ١٠٩ .

الكاتب : سيد وحيد الدين

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بجامعة دلهى منذ ١٩٦٧ . ولد فى حيدر أباد بالهند عام ١٩٠٩ . حصل على الدكتوراه من جامعة ماربرج بألمانيا . عمل مع العالم اللاهوتى والفيلسوف الدينى رودلف أوتو (١٩٣٤ - ١٩٣٦) . حاضر فى الولايات المتحدة عن المبادىء الدينية والاسلامية (١٩٥٩ - ١٩٦٠) . كان سابقا أستاذا ورئيسا لقسم الفلسفة فى جامعة اسمانيا فى حيدر آباد .

ترجمة : فؤاد كامل

مدير البرنامج الثانى باتحاد الاذاعة والتلفزيون لجمهورية مصر العربية . له مؤلفات ومترجمات عديدة . وهو حاصل على جائزة الدولة للترجمة .

التاريخ واللغة فى روما

بقلم :
رونالد سايم
ترجمة :
أحمد خاكى

المقال فى كلمات

يتناول هذا المقال اللغة الرومانية وما طرأ عليها فى ثلاثة عصور من عصور التاريخ الرومانى : عصر الجمهورية ، وعصر الاضطرابات والثورات والحروب الداخلية ، ومستهل عصر الامبراطورية أو عصر أوغسطس ٠ ويبدأ الكاتب مقاله بتناول أثر الحرب فى الاسراع بعمليات التطور اللغوى ، فمثلا حينما عاد الجنود الى روما بعد الحرب البونية الأولى وفدت معهم الألفاظ التى كانوا يستخدمونها فى صقلية فى حياتهم اليومية ابان الحرب البونية الأولى٠كما أن هذا يفسر لنا دخول الألفاظ اليونانية الى الكوميديا الرومانية بعد الحرب البونية الثانية وبعد أن سيطرت روما على بلاد الأغريق وأصبحت على حد تعبير الكاتب حارسة « هيلاس » أى حارسة الثقافة الاغريقية ٠

وفى حديث الكاتب عن عصر الجمهورية ، يبين لنا أن اللاتينية فى ذلك العصر كانت هى لغة القانون والحكومة والخطابة والتاريخ ٠ وقد انقضى زمن طويل قبل أن تكون قادرة على استيعاب الأفكار المجردة التى لم توجد لها مدلولات خاصة بها ٠ وقد سد هذا النقص أخيرا بواسطة شيشرون الذى كان له الفضل فى نقل المفاهيم الاغريقية وترجمة الألفاظ الاغريقية وتحوير معانى كثير من الألفاظ اللاتينية ٠ ومن رأى الكاتب فى عصر الاضطرابات الذى سبق عصر أوغسطس أنه عصر امتاز بالهروب من الواقع ، هجر فيه

الكتاب الشعر والأدب ، واتخذوا من كتابة التاريخ ملجأ وملاذا ، وأرسلوا خيالهم فكتبوا قصصا عن الأبطال الذين ولدوا عند نشأة المدينة ، والتمس بعضهم موئلا فى الماضى يتأسى به عن تلك الكوارث العديدة التى حاقت بهذا العصر مما دفعهم الى الحنين الجارف الى الماضى وعهوده السابقة • وقد أثرت فترة الاضطرابات والقلاقل هذه اللغة بألفاظ جديدة عديدة لم تكن توجد فيها من قبل •

أما مستهل عصر الامبراطورية أو عصر أوغسطس الذى بدأ بعد هزيمة كليوباترة وأنطونيو فى موقعة أكتيوم البحرية عام ٣٠ق•م واستمر حتى عام ١٠ م ، فقد تميز بلغة لاتينية نقية وبنفور من كل ما هو جديد أو أجنبى • كانت الطبقة الحاكمة تحرم تحريما تاما استخدام الكلمات اليونانية فى النثر الوقور أو فى المناسبات الرسمية • وكان على أى حاكم رومانى مثلا اذا أرغم على استخدام مصطلح فنى اغريقى أن يعتذر بأنه اضطر الى ذلك اضطرارا • أما الشعر اللاتينى فقد وهنت فيه الصيغ والألفاظ الاغريقية •

ان للحرب أثرا كبيرا فى الاسراع بكثير من عمليات التطور التى تسير فيها اللغة ، ولولا وقع الحرب على اللغة لنشأت بطيئة متدرجة ، لا تصل الى الكمال • وأول ما نلحظه فى ذلك كان اثراء اللغة من ناحية الألفاظ ـ بما يشمله ذلك من مبتكرات كانت الضرورة تقضى بأن تصاغ لها كلمات جديدة لتصفها ، ولكن وراء كل ذلك تغيرا حاق باللغة كان أعمق غورا وأبعد مدى •

ان الكفاح من أجل السيطرة على صقلية أيام الحرب البونية الأولى شغل نسبة عظمى من القوى البشرية الرومانية فى حروب امتدت أكثر من عشرين عاما • وحينما عاد الجنود الى روما وفدت معهم الألفاظ التى كانوا يستخدمونها فى صقلية فى حياتهم اليومية • وهنا نستطيع أن ندرك كيف دخلت الألفاظ اليونانية الى الكوميديا الرومانية بعد ذلك بجيل ـ أى فى نهاية الحرب البونية الثانية • ثم ان روما نفسها أصبحت بعد ذلك بقليل من السنوات حارسة « هلاس » ، أى حارسة الثقافة اليونانية ، والحكم الأعلى فى العالم المتحضر • فقد سرت اللغة اليونانية وآدابها معا بين الطبقات العليا من المجتمع الرومانى •

على أن اللغة اللاتينية وجدت ملاذا هيأه لها السياسيون من حكام الجمهورية الامبراطورية ؛ فقد اجتمع رأى أعداء الهلينية وأصدقائها على السواء على حماية اللغة اللاتينية ـ وقام كاتو ـ وهو من أكثر الناس محافظة وأشدهم عداء لكل ما هو أجنبى ـ يبرر استعمال اللاتينية فى النثر الرصين ، وذلك بأن ألف أول تاريخ وطنى لروما بهذا النثر • وقامت جماعة يتزعمهم سيبيو الأصغر Scipio تستلهم النظرية اللغوية اليونانية لتصوغ اللغة الدارجة فى روما وتنقيها من ألفاظها الحوشية • فأصبحت اللاتينية هى لغة القانون والحكومة ، كما كانت لغة الخطابة

والتاريخ • ومرت فترة طويلة من الزمن قبل أن تصبح اللاتينية قادرة على الافصاح عن المعانى المجردة • فلم يكن فيها ـ فى أصولها الأولى ـ من الألفاظ ما يمكن أن يتكافأ وتلك المعانى • ولم يتح لها أن تبلغ الملاءمة بينها وبين تلك المعانى أو الأفكار ، حتى تم ذلك أخيرا على يدى شيشيرون Cicero ، فهو الذى حول اليها المفاهيم الاغريقية ، وهو الذى ترجم ألفاظها وعدل من معانى كثير من الكلمات العامة التى لاكتها الجماهير •

وكذلك أتيح للغة الكلام التى كان يتحدث بها الجنود الفلاحون أن تصبح مطية لحضارة عالمية ، وأتيح للجمهورية أن تصبح امبراطورية • ومن السهل علينا أن نتأثر بالمراحل التى مرت بها اللغة لأنها واضحة المعالم ، ولكن ليس من اليسير أن نلحظ التطورات التى مر بها الأسلوب ، ولا ما أتفق عليه الكتاب من مصطلحات • ذلك لأن الأسلوب والمصطلح كليهما لا ينبع من الخارج ، ولا ينتج عن عوامل أجنبية ، بل هما متعلقان بأسباب داخلية أهمها التغير الاجتماعى والسياسى الذى يحيق بالمجتمع • والغرض من هذا المقال أن نبين فى ايجاز بعض النتائج التى خلفها تدهور النظام القديم فى روما أولا ، وبعض آثار الحرب الأهلية ثانيا ، ثم ما خلفته نشأة الحكومة المطلقة ثالثا •

***

وكان من المحتم للحروب بين الدول أن تكثر من الألفاظ الخاصة بالعلاقات الدولية ، وأن تقلل من قيمتها فى الوقت نفسه • ومن هذه الألفاظ « الأمن » و « العدوان » و « التسلط الامبريالى » فانها جميعا تنتشر انتشارا واسعا لكنها تكاد تفقد معانيها • وتنتشر هذه الظاهرة انتشارا أشد وأسرع اذا كان الكفاح حربا أهلية بين مواطنى الأمة الواحدة ، فان هؤلاء يستقون من منهل مشترك من الألفاظ والأفكار ، ومن هنا يتفتح أمامهم طريق واسع للدعاية ، ويكون لدعاياتهم آثار عجلى• وحينما كتب ثيوسيديدز Thucydides كتابه عن حرب الطبقات فى كورسيرا Corcyra وهى مدينة حكومية من أعمال اليونان ، اتخذ من هذه الحرب موضوعا عاما ناقش فيه الأمراض السياسية التى كانت تعانى منها الثقافة اليونانية فى العصر الذى عاش فيه • وهو يصف ـ فى بعض حديثه عن اللغة ـ كيف أن معانى الكلمات التى كان قد تواضع عليها الكتاب قد قلبت ظهرا لبطن ، فالخوف الذى لا حد له كان فى زعم بعضهم ظاهرة الولاء الحزبى وهو من شيم الرجال ، وكان للجبن مسوغاته ، اذ زعموا أنه نوع من الحكمة التى تتسم بالتردد • وكذلك مضى ثيوسيديدز فى ايراد كل هذه المزاعم ، وبخاصة فيما اشتجر من خلاف بين حزبى المدينة ، فقد ادعى أحد الحزبين أنه بطل الكفاح من أجل الحرية والمساواة ، وادعى الحزب الآخر أنه انما يدعو الى سبيل الحكم الأرستقراطى والحكمة السياسية • وحقيقة الأمر أن كلا الحزبين لم يخدم الدولة الا خدمة لم تجاوز الشفاه ، فقد كانوا من الجانبين يعتبرون الدولة نفسها من أسلاب النصر •

وكان لهـذا المفهوم الذى ذهب اليه ثيوسيديدز صـلة مروعة حادة بالتفكير السياسى فى روما ، حينما لاح أن روما فى تطورها كانت تدرج فى السبيل الذى سارت فيه المدن الحكومية الاغريقية من قبل • فقد كانت الجمهورية فى روما عنـد أخريات أيامها تعج باضطرابات تخرج فيها زعماء الرعاع ، وشراذم سياسية كانت تشتق وجودها من المصالح الاقتصادية • وانتهى الأمر بأن تراوح الحكم دواليك بين نظام أرستقراطى ونظام ديموقراطى ، وظهرت أسماء زائفة • ولكن هذا النظام أو ذاك لم يكن فى كل أشـكاله يقوم الا على الاستبداد العســكرى • وقرىء كتاب ثيوسيديدز ودرس فى روما ، وكان سالستياس Sallustius وهو ابن عصر الثورة ومؤرخها ـ من الذين تأثروا بذلك المؤرخ اليـونانى • فهو يحاكى أستاذه محاكاة دقيقة حين يتلو علينا كيف كان أبطال مجلس الشيوخ والشعب يدعون أنهم يعملون لخير المجتمع ، فى ايمان يحسبه الناس متفجرا من أعماق قلوبهم ، فى حين أنهم كانوا يسعون جهدهم لادراك القوة والسلطة لأشخاصهم هم أنفسهم ، وكيف كان المواطن من هؤلاء يتصف بأنه طيب أو بأنه خبيث بحسب ميله الى الحزب أو ميله عنه ، فكان المدافعون عن النظام القائم يطلق عليهم اسم « الطيبين » لما كانوا يتمتعون به من ثراء ، ومن مقدرة على استخدام وسائل الاضرار بالنظام •

***

والثورة لا تكون مقصورة على أن تعدل من معانى المصطلحات التى تروج فى مجال السياسة والأخلاق ، بل هى تجاوز ذلك الى احياء ألفاظ قديمة وتوليد ألفاظ جديدة • ويتوقف اللون الجديد الذى تتخذه الألفاظ المستحدثة على ما يهدف اليه العاملون على تغييرها أو التعديل فيها • فهل هم يرجعون فى ذلك الى سوابق سلفت فى تاريخ بلادهم ، أم يلتمسون مبادىء أخرى تتجلى فيما اتخذته بلاد أخرى عنـدما واجهت ظروفا سياسية معينة ، أم يرجعون الى الخبرة والمثل العليا التى اعتنقتها الانسانية جمعاء ؟ وينتهى الأمر فى مرحلته الأخيرة الى تحول سياسى واجتماعى ـ وذلك بأن تتجمد مكاسب الثورة ـ فيظهر بعد هذا التحول أن البلد قد رجع الى تقاليده الأولى من حيث الفكر والعرف ، ملففة فى ألفاظ يظهر عليها طابع المحافظة •

وشبيه بذلك ما حدث فى التاريخ الانجليزى ، فاننـا نستطيع أن نتخذ على ما أسلفنا دليلا من الكفاح الذى نشب بين الملك والبرلمان • وكان من الطبيعى أن يوسم خصوم «حق الملك وحده» (١) بأنهم «ثوار» (٢) • وانتقم هؤلاء بأن أطلقوا على أنصار الملك اسم « الخبثاء » (٣) • ولم تكن هذه الكلمة تطلق من قبل ألا على الذين يقاومون السلطة ، سواء كانت مدنية أو دينية ، بل لقد كانت تطلق بوجه خاص على المارقين على السلطة الدينية • وتبرز كلمة « المسويين » (٤) عنوانا على شرذمة من الداعين الى ازالة الفوارق الاجتمـاعية والسـياسية بين الناس ، وتستعمل كلمة

---

(١) Prérogative

(٢) Rebels

(٣) Malignants

(٤) Levellers

« المارقين » (١) لأول مرة سنة ١٦٤١ ، وسمى النظام السياسى الذى أقامه الثوار « الكومنولث » (٢) ، أما الرجل الذى ضم بين يديه السلطة المطلقة فى هذا النظام الجديد فقد أطلق عليه اسم « الحامى » (٣) ، وهى تسمية لا ضرر منها ٠

أما فى فرنسا فقد كانت الحركة التى قامت بنشاط هدام ضد الكنيسة والدولة أكثر أصالة ، وكانت آثارها فى اللغة أكثر وضوحا وأبقى على الأيام ٠ وقد استلهم أصحاب هذه الحركة السوابق الأجنبية الكلاسيكية فى اصلاحهم وثورتهم ، وظهرت كلمة « المسئولية » (٤) ، لأول مرة فى سنة ١٧٨٧ مشتقة من المبدأ القانونى الانجليزى الذى يحدد واجبات وزراء التاج ٠ وقام زعيم عسكرى فسمى نفسه « قنصل الجمهورية الأول » ٠ وكان الحديث عن الدستور ـ بطبيعة الحال ـ على ألسنة الجميع ٠ فقد تحدث هؤلاء عن الأوضاع القانونية كما تحدثوا عن الوطنية ، وأفاضوا فى الحديث عن « القوانين » و « الوطن » ، وبرز حكم نابليون المستبد فعالج ـ بلا خجل ـ « الأفكار الليبرالية » !! (٥) ٠

ولا حاجة بنا فى هذا المقام الى أن نرجع الى التغيرات اللغوية التى أثارتها الحركات الثورية فى السنوات الحديثة الماضية بين شعوب أوربا ٠ فبعض هذه التغيرات سوف يكتب له البقاء ، وبعضها الآخر سوف يزول بزوال مؤلفيه ٠ وسيبقى من هذه وتلك وثائق مسجلة تنظر فيها الأجيال القادمة فتجد فيها الكثير من المتعة والعلم ٠

***

ويبقى الآن أن نحدد الذروة التى بلغها عصر الثورة فى روما ٠ لقد أقام الدكتاتور سولا Sulla أوليجاركية كان لها من السلطة ما بشر بأن الحالة ستعود الى ما كانت عليه من الاستقرار ٠ وحينما خلا شيشيرون الى نفسه ، فى أوقات فراغه التى فرضت عليه فرضا ، ليكتب عن « النظرية السياسية » كان نموذج الحكم الذى تطلع اليه وأوصى به هو الدستور الجمهورى الذى كان قد سار على هديه السلف الصالح ، لم يعدل فيه تعديلا يمس جوهره ولا مثله الأعلى ٠ ولكن ما لبثت أن اهتزت قوائم الدولة الرومانية حين قامت الأسر السياسية العظمى تتنازع السلطة فيما بينها ، يتزعمها « قواد الشراذم الملكية » كما يسميها بعض الكتاب القدامى ٠ وكان اتفاقهم وتحالفهم سببا فى أن يوقف العمل بالدستور ، أما عداواتهم وأحقادهم فقد كانت سببا فى الاطاحة به ٠

وانتصر قيصر على بومبى ماجناس ، ولكن لم يكن للدكتاتورية القصيرة التى حكم على رأسها يوليوس قيصر من الهدم والتخريب ما توقعه الخصوم منها ٠ ولم يكن

(١) Dissenters
(٢) Commonwealth
(٣) Protector
(٤) Responsabilité
(٥) Les idées libérales

قيصر يريد حربا أهلية ، وحين تم له النصر بذل جهدا في أن يقيم سدا منيعا أمام الفيضان المرتقب ، يريد أن يمنع الاضطراب السـياسى الذى حدث من أن يصبح انقلابا اجتماعيا • ولم يؤت هـذا الدكتاتور فسحة من الوقت يشيد فيها نظـاما حكوميا جديدا ، وظن أنصار الجمهورية أنهم سوف يجنبون الشعب أضرار القيصرية اذا زال قيصر نفسه من الوجود • وكان ذلك خطأ ، فقد اشتعلت عند قتله الحرب الأهلية مرة أخرى ، وحرمت الطبقات التى تملك من حقوقهـا المدنية وجردت من أملاكها • وكانت الثورة اجتماعية كما كانت سياسية • وحتى القواد من أنصـار القيصرية نفسها كان عليهم أن يصادروا الممتلكات حتى يوفوا بحاجات جيش الطبقة الكادحة • وكان انتصارهم فى « فيلباى Philippi — تؤيده اتفاقية «بروديزيم» Brudisium سنة ٤٠ ق • م — قد أطاح بكل أمل فى الرجوع الى الحكم الجمهورى ، على الرغم من أن الأمر لم يستتب لوريث قيصر الا بعد تسع سنوات من الكفاح بينه وبين ماركس أنطونيوس ، أى بعد أن انعقدت له ألوية النصر فى أكتيوم سنة ٣٠ ق•م• وعند ذلك استطاع أن يثبت الثورة ، ويعلن العودة الى « الظروف العادية » ، ويبتكر صيغة خاصة للحكم هى « امارة قيصر أوغسطس » •

ويمكن أن نحدد سنوات الاضطراب بين ٥٠ و ٣٠ ق • م ، وأن نحدد الذروة العليا التى احتدم فيها هـذا التغير السريع بين ٤٤ و ٤٠ ق • م • ويمر كتاب التاريخ — عادة — بهذه الفترة مر الكرام • والواقع أن أوغسطس بذل أقصى جهده ليسدل عليها ستارا من النسيان ؛ وذلك بأن يؤكد أن نظامه كان هو نظام الحكم العريق الذى عرفته روما منذ الأجيال القديمة ، ولم يكن نظامه فى نظره وليد الفترة السيئة التى تخرج فيها ، بل لقد كان عنده وليد آخر عصر للحكومة المنظمة التى سبقت عصر الاضطراب • ويحرص بعض مؤرخى الأدب على أن يبينوا الفجوة بين الكتاب « الجمهوريين » وبين كتاب عصر أوغسطس ، فيذهبون الى أنه كان قد انقضى جيل بأكمله من الشعراء يمثلهم كاتلاس Catallus ولوكريكشيوس Lucretius أما شيشيرون فانهم يقولون انه قد قضى عليه فى عصر التجريد من الحقوق القانونية•

والحق أن هذه الفترة كانت حيوية بالنسبة للتطور الأدبى والسياسى من عصر الاضطراب الى عصر أوغسطس نفسه فان سالوستياس Sallustius — وهو من اشتهر فى كل كتب الأدب بأنه مؤلف جمهورى — لم يعمد الى كتابة التاريخ الا بعد أن ألغيت الجمهورية نفسها • ومن ناحية أخرى بدأ ليفى — وهو أشهر من ينتسب الى عصر أوغسطس من المؤرخين — كتابة مؤلفاته الكبرى قبل سنة ٣٠ ق • م ، وكان فرجيل وهوراس يقرضان الشعر قبل سنة ٤٠ ق•م • وكذلك نرى أنه يجب أن نراجع تلك المسميات التى نطلقها على عواهنها ، وأن نمحصها تمحيصا تاما ، فنضع كلا منها فى موضعه من التقدير •

كانت تنقضى أمة من الناس ، وكان يسرى فى البلاد نظام جديد ، بخطى وئيدة لكنها ثابتة • وقد كتب على الخطابة الزوال فى هذه الفترة ، لأن الخطابة لا تنتعش

الا في دولة حرة . وكان زخرف الكلام والأسلوب الموزون الذى كانت تصـاغ به الخطب العامة قد لقى معارضة شديدة من الجيل السالف ، وكان المعترضون على مثل هذا الأسلوب أتباع مدرسة من مدارس الفكر هى مدرسة « أتيك Attic » ، وكان ينتمى اليها قيصر وبروتس . ونشبت الحرب واندلعت الثورة ـ وهما المسيطرتان على الموقف دائما ـ فأطاحتا بما كان يتمتع به القوم من خفض العيش والشغف بالأبهة والزينة ، وما كانوا يفتتنون به من خدع السلام ، وقضى كل ذلك على عصر شيشيرون بكل ما كان يحتويه من عناصر معقدة ، وواجه القوم عصرا شاع فيه الأسلوب الجامد القاسى . ووجد بوليو ـ وهو عدو «الشيشيرونية» ـ أن هذا هو المناخ الذى يستطيع أن يكتب فيه . وكتب له أن يبقى على قيد الحياة ليكون ذا أثر فعال فى الحياة الأدبية فى ذلك العصر .

وأتاحت حروب الثورة لكثير من رجال المدن الايطـالية الجدد أن يتقدموا الى الطليعة . ويذهب تحامل البعض عليهم الى أن يزعموا مبالغين أنهم كانوا من أصول مغمورة . ذلك بأنه قد فاتهم وهم ناشئون أن يدرسوا طيب الكلام وحسن الأدب ، ثم ان أعمالهم العسكرية وهم فى نشأتهم العسكرية لم تطوع لهم من أوقات الفراغ فسحة يقومون فيها أنفسهم بأنفسهم . فلم يدر فى خلد انسان أن يقوم « أجريبا » Agrippa ـ وهو قائد عظيم من قواد الطبقة الكادحة ـ على التأنق فى القول ، ولا أن يحرص على أسلوبه فى الكتابة فيدخل فيه كثيرا من الزخرف المعقد . وكثير من هذه الفئة من الرجال الجدد ـ وهم يشبهون « أغنياء الحرب » ـ كانوا أحط من أن يدركوا المستويات الحضرية التى بلغتها العاصمة . وقد أحس أوغسطس نفسه بكثير من الحرج حين اضطر الى أن يفصل قنصلا من هؤلاء ـ كان حاكما لاحدى الولايات ـ لأخطائه فى التهجى . ويبدو أن مثل هذا الحاكم لم يكن فى نشأته الأولى الا « علجا من قطاع الطرق » .

كان أغسطس نفسه ـ وهو رجل طبع على الجد والحسم ـ يؤثر الأسلوب البسيط المعقول . وكان يمقت الاطناب والمبالغة والزخرف .. وكان قد حاق الفناء بأنواع البهرجة والتكلف فى الكتابة أيام الثورة . واذا أنت اتخذت مثلا مما كتبه هوراس ـ وبخاصة فى كتاباته الأولى ـ فسترى أن أكبر كتاب العصر كانوا ذوى مزاج واقعى يبحث دائما عن ملاءمة الكلام لمقتضى الحال . ولكن الجمهرة من معاصرى أوغسطس وهوراس كانوا يظهرون هذه الواقعية فى الفكر والأسلوب كما كان ينتظر منهم .

ويبدو أن عصر الاضطراب الذى سبق عصر « أوغسطس » كان قد أثار رد فعل مخالفا وهو « الهروب من الواقع » . فقد هجر الكتاب الشعر والأدب واتخذوا من كتابة التـاريخ ملجأ لهم وملاذا ، والتفت بعضهم مثـل سالستياس و بوليو الى « ثيوسيديدز » ، فعلمتهم خبرتهم بالرجال والأعمال أن هناك فرقا بين المظهر والواقع . فكانت كتابتهم عن التاريخ الحديث أو المعاصر ذات صبغة تثقيفية محضة ـ ولو لم يكن يدعو الى تحسين الحال بأى معنى من المعانى ـ لكن دعوتهم الى الماضى الرومانى كانت

فتنة للناس ، كما كانت ترضى حاجات الجماهير ٠٠ فقد أرسلوا خيالهم فكتبوا قصصا عن الأبطال الذين ولدوا عند نشأة المدينة ، وعاشوا فيها رغدا وهم أتم نعمة وأسعد حالا ٠ وكذلك التمس ليفى موئلا من الماضى يتأسى به عن « تلك المصائب التى شهدتها السنوات العديدة من عصرنا هذا » ٠ ولم يكن الاهتمام بالآثار القديمة مقصورا على الدارسين المحترفين ، فقد هبت على البلاد ريح عاتية من الكوارث والشعور بالاثم ، دفعتهم الى الحنين الجارف الى الماضى وعهوده المجيدة ٠ وكان ذلك مقدمة لما سيتلوه فى بضع سنين بعد حرب « أكتيوم » حينما وضع أوغسطس برنامج الاحياء والتعمير ٠

وقد اتخذ « الهروب من الواقع » فى تاريخ الأمم أشكالا أخرى لها مثيل فى تلك الظواهر السياسية حين يغشو فى البلاد البؤس والاضطراب ، فيفر الكتاب من الواقع الى تصوير مكان تعمه البساطة والهدوء مثل « الآركاديا » ، أو تحكمه حكومة مثالية على رأس مجتمع مثالى مثل « اليوتوبيا » ٠ حتى هوراس نفسه أحس بهذا الاغراء ، فألف هو وفرجيل « شعر الرعاة » ، فى حين كانت الجيوش الرومانية تتفانى فى ساحة الوغى ، وكانت الجمهورية نفسها تتهاوى الى الخراب ٠ وأقحم جالاس Gallus فى الحرب والسياسة ، فى حين كان فرجيل يؤلف الاينياذة » ، وهى القصـيدة التى ربطت بين المثل العليا والأساطير الماضية من ناحية وبين هذا الوضع المحتـوم الذى تعانيه البلاد من الناحية الأخرى ٠

ان دراسة اللون الرومانتيكى الذى عشى الأدب فى عصر أوغسطس أصبح اليوم من نوافل النقد الأدبى ، لكن منبعه يتفجر من سنوات الثورة ، وهو فى الوقت نفسه لا يتنافى مع النظام الجديد الذى وضعه أوغسطس ، بل على العكس كان أوغسطس نفسـه أستاذا من أساتذة خداع النفس ، ويكفى أن يقال ان الرجل الذى حطم الجمهورية هو نفسـه الرجل الذى بعثها من جـدثها ليستعرضها كأنما يريد أن يعيدها سيرتها الأولى ٠

وكان فرجيل و هوراس و ليفى قد اكتملوا نضجا قبل حرب أكتيوم بوقت طويل ٠ وكانوا فى الأصل ــ كالكثير من أتباع أوغسطس ــ خصوما له انضموا الى معسكره فأصبحوا له أولياء ٠ فاذا أنت حاولت أن تدرس الأدب الذى ينسبه العرف دائما الى « عصر أوغسطس » ، وأن تحدد موضعه من التاريخ ، فسترى أن مايمتاز به من بريق ، وما يتصف به من معالم الجدة والحيوية ، ليسا مشتقين من أوضاع الدولة والمجتمع الجديدة ، ولكن من سنوات التغير السالفة بما كانت تعانيه من كوارث ٠

فلهذه السـنوات السالفة ينسب كثير من أنواع الابداع والتفنن فى وسائل الأدب ٠ فقد كانت التفاعيل السداسية التى استخدمها كاتلاس ولوكريشيوس ثقيلة يدعو جرسها النمطى الى الملل ٠ ولكن حين عالج فرجيل شعره بهذا الوزن أكسبه التأنق وصفاء المعنى فى « الاكيلوج Ecologues » ، وأكسبه القوة وتعدد النواحى فى « الجورجيكس Georgics » ٠ وهذه القصيدة ، وترجمتها الحرفية « العمل فى الأرض » ألفها فرجيل فى السنوات الواقعة بين ٣٧ و ٣٠ ق ٠ م ، ويبدو فرجيل

فيها كأنما ملك ناصية الأسلوب والوزن اللذين مهدا له كتابة « الاينياذة » • ونلحظ مثل هـذا التطور فيما ألفه هوراس من الشـعر الغنائى ، وفيما شكله تريبيولس Tribullus حينما عمد الى الشعر الحماسى التفاعيل ، فجعله نمطا كلاسـيكيا يحتذى في صناعة الشعر • ولعل أول ديوان لشعر تريبيولس لم يظهر الا فى سنة ٢٦ ق٠م ، ولكى تبدو وراء هذا الشعر سنوات من العمل المتواصل عكف فيها على تأليفه •

فاذا نحن انتقلنا من ميدان الشعر الى ميدان النثر أعوزتنا المادة التى تتيح لنا البحث والموازنة • فلا يسمح لنا نقص المؤلفات النثرية التى وصلت الينا بأن نقوم بمتابعة تطور النثر فى مراحله المختلفة • وليس أمامنا فى هذا السبيل الا مؤلفات ليفى ، فهى وحدها التى سلمت لنا بجملتها ، لكن ليفى كان – من بعض الوجوه – شخصية فذة لا يمثل العصر الذى عاش فيه كل التمثيل • وعندما ألغت حـكومة القناصل الثلاثة بعد مقتل قيصر كانت الخطابة قد أسرعت الى الزوال ، فانقضى بزوالها أثر شيشيرون وأسلوبه ، فقد قضى شيشيرون نحبه عدوا للقيصرية وشهيدا من شهداء الجمهورية • ولم يكن احياء الجمهورية الذى تحدثنا عنه كفيلا بأن يحدث رجعة الى الخطـابة • وعلى الرغم من كل ذلك فقد كان ليفى معجبا كل الاعجاب بشيشيرون ، استخدم أسلوبه الدورى المنظم فى كتابة التاريخ ، لولا بعض الهنات • وعلى ذلك فيمكننا أن نعتبر ليفى آخر كتاب النثر الجمهوريين •

***

اذا تعرض الباحث لدراسة التغيرات التى حاقت باللغة فلابد له من أن يدرس لغة الشعر ، فرجال مثل فرجيل وهوراس كانوا قد انغمسوا فى الأفكار السياسية التى عاصروها • والواقع أن شعرهما خير دليل على هذه الأفكار • ولكن – الى جانب الشعر – لابد من دراسة النثر أيضا • وحياة ليفى نفسها ظاهرة من ظواهر الأدب فى عصر الامبراطورية ، فقد كان ليفى يقرب بين لغة النثر ومصطلحات الشعر ، وهى حركة امتاز بها عصر أوغسطس •

ويبدو أن عددا كبيرا من الألفاظ والمصطلحات قد بدأ ينحسر فى عصر الثورة عن الاستعمالات العادية ، بل لقد حرم بعضها تحريما تاما • ومثل هذا التشدد فى انتقاء الألفاظ فى النثر كان يدعو اليه شيشيرون وقيصر ، ولكن امتد هذا التشدد الى الشعر فحرمت فى صناعته بعض التراكيب النحوية ، ولم يسمح باستعمال بعضها الآخر الا للتـأثير الخاص فى بعض الجمل التى أصلتها التقاليد • ومثـال ذلك صيغة التصغير • فقد كان التصغير من المشتقات التى شاعت من قبل فى رسائل الاخاء ، وبقى فى اللغة الدارجة كما تدل على ذلك لغات الرومانس ، لكن استعماله لم يكن بجاز فى اللغة الراقية ، وأصبح محرما على الشعراء • كذلك تقلصت الصفات المركبة التى صيغت على نسق اللغة الاغريقية ، فقد حرمها المتزمتون من دعاة تصفية اللغة • ويبدو أن فرجيل لم يستخدم فى كل شعره الا أربع صيغ من هذه الصفات •

وكان مما يتوقع أن تنقرض ألفاظ سياسية بعينها فى جيل من الأجيال ، ويبطل استعمالها ، وأن تحل محلها تعبيرات وألفاظ أخرى فى الجيل التالى · ولكن لم تكن هذه هى الحالة فى روما · حقا لقد فقدت جملة أو جملتان ما كان لهما من قيمة ، ولكن مثل هذه الجمل كانت تدل على أفكار لا على حقائق ، فلم يكن يسمع عنها شىء فى « امارة أوغسطس » · خذ مثلا الكلمات التى تدل على الوحدة الايطالية ، فانها اختفت لأن وفاقا قد تم بين روما والبلاد الايطالية الأخرى ، وعقد صلح بين الطبقتين الحاكمتين من الجانبين ، أى بين شيوخ روما من جانب وفرسان المدن الايطالية من الجانب الآخر ·

ولكن دأب الزعماء والأحزاب على أن يبعثوا الألفـــاظ العريقة فيزيدوها شرحا وتفسيرا · فقد أدخلوا عليها من المعانى ما يؤيدهم فى الكفاح من أجل السلطة · وكان المنتصرون دائما يحتكرون هذه التفسيرات ، فقد كانوا يزعمون أنهم جميعا أبطـال يدافعون عن « الحرية والقوانين » ، وأنهم كانوا جميعا « أصدقاء السلام » · وبرزت الشعارات الأساسية التى كانت تتردد فى « روما الجمهورية » مرة أخرى فاستخدمت فى عصر أوغسطس ، وأطلق على هذا العصر نفسه صفتا « الحرية » و « السلام » ·

وفى الشهور القلقة التى عقبت مصرع قيصر كان الحديث عن السلم لا يكاد يفارق ألسنة القوم · أما أتباع قيصر ـ وكانوا فى حالة من النقمة والسخط ـ فقد ندد بهم أولا ووسموا بأنهم « أعداء السلام » ، على أن خصومهم قاموا باشعال نار الحرب ليبلغوا بهـا مآربهم فسموهم أخيرا « المروجين للســلام » · وكانت كلمة « التهدئة السليمة » من نتائج تلك الفترة ·

وكذلك استخدمت كلمات مثل « الحرية » و « السلام » فى هذه الحكومة المنظمة الجديدة لتسوغ « الاغتصاب » · فقد كان يزعم القـــائمون بأمرها أنهم انما كانوا يقومون بعملية الاغتصــاب هذه ليقيموا « أسس الكومنولث » · ثم تطور فى لغـة السياسة نوع من الاستعارات من لغة المرض والطب أصبح مألوفا لدى الذين يريدون تشخيص الداء الذى يخترم الكيان السياسى للدولة · فقد منح بومبياس ماجناس فى سنة ٥٢ ق · م · سلطات « يداوى بها جراح الدولة » ، وكأنما كان ذلك تفويضا له ليصبح « طبيب الدولة » · وطافت مثل هذه اللغة بين الناس فأصبحت مما يتحدثون به كل يوم · أما أوغسطس نفسه فقد قيل انه هو الذى أعاد للبلاد « الصحة » ، وانتهوا أخيرا الى أنه أعاد لها « الخلاص » أيضا ·

وكلمة أخرى نرى أنها أحفل بالمعانى من كل ذلك ، وهى كلمة ـ وهى الأصل فى كلمة التقوى ـ والأصل فيها أنها كانت تدل على احترام الدين والأسرة والدولة · أما فى الحرب الأهلية فقد استخدمت لتكون شعارا للولاء السياسى · وقد بدأ أنصار بومبى باتخاذها شعارا بهـــذا المعنى ، وتبعهم آخرون ، واتخـذها ل· أنطونيوس وأضافها الى اسمه حتى يعلن تأييده الكامل لأخيه · وكان من متطلبات هـــذه الكلمة أن يرددها وريث قيصر طالبا الثأر من قتلته · وظهـرت الكلمة فى

« الاينياذة » حين ترددت عند ذكر « اينياس Aeneas » بطل هذه الملحمة القومية ، وهو شخصية فى الخيال تمثل « أوغسطس » نفسه .

وكان لدى القوم معين لا ينضب من مختلف الألقاب ، يضفونها الى « أوغسطس » ليبينوا ما بلغه من السمو فى دولة روما . فقد كان يسمى Custos كما سمى ماربوس من قبل . ومعني هذه الكلمة « الحامى » ، ولقب أيضا بالدوق ، وظل هذا اللقب أثيرا عند الناس حتى آقلعوا عن أستعماله لما كان ينم عنه من اتجاه عسكرى لا يناسب عصرا قيل انه عصر حرية ومساواة وسلام . وعلى ذلك فقد اتجهوا الى لقب أكثر أمنا من ذلك وهو لقب Princeps - وهو الأصل فى كلمة « برنس » أى « الأمير » - ولهذه الكلمة تاريخ ، فصيغة الجمع منها كانت تطلق على القناصل من زعماء الجمهورية ، ثم أطلقت صيغة المفرد على « الرئيس السياسى » ثم تطور فأصبح يطلق على « الزعيم الأوحد » ، وهنا وجد أنها تحمل فى معانيها الاحساس بالسيطرة ، فهذبت بالاستعمال فى عصر أوغسطس حتى أصبحت تعنى عكس ذلك تماما ، فلم يكن أوغسطس يعتبر فى نظرهم حاكما مستبدا بأية حال من الأحوال . وأصبح هذا اللقب من أسس النظام الجديد .

***

وفى تنظيمه للكومنولث كان أوغسطس يلجأ الى الماضى الجمهورى ، وما كان ينبغى له ولا لأى رومانى آخر أن يفعل غير ذلك . فقد ذاع السخط على كل ما كان جديدا ، وكادت تعبد التقاليد . وفى هذه السنين التى شهدت التغير زيدت الصيغ القديمة قوة على ما كان لها من التبجيل والاحترام . فقد كانت الصيغ القديمة هى أيضا مهربا من الواقع ، ورد فعل للحوادث التى كان يشهدها الناس .

كانت الطبقة الحاكمة تحرم تحريما تاما استخدام الكلمات اليونانية فى النثر الوقور أو فى المناسبات الرسمية . وحققت الأحداث ما كان يخشاه أهل روما ، فقد كان يتهدد سيادة بلادهم قتالهم ضد أنطونيوس وكليوباترة . وأثار ذلك فى نفوسهم وطنية حادة وعداء مريرا لكل ما هو أجنبى . واحتفظت اللغة الاغريقية بموضعها فى التربية وفى المعاملات الشخصية ، ولكن كان على امبراطور رومانى - مثلا - أن يعتذر لأنه وجد نفسه مضطرا الى استخدام مصطلح فنى على رغمه باللغة الاغريقية . أما الشعر اللاتينى فقد وهنت فيه الصيغ الاغريقية وألفاظها ، وتيسرت فيه أوزان الشعر وما يتبعها من رخصة ، وحل محل التفاعيل الاغريقية نمط من الشعر الرومانى على نسق الأنماط الاغريقية الكلاسيكية .

***

وانما نقول - بوجه عام - ان هذا التغير الخطر الذى حاق بالدولة والمجتمع لم يكن له من أثر فى اللغة مثل ما كان ينتظر . فقد كان التجديد قليلا ، وظلت المستويات الأدبية السالفة قائمة مستمرة . حقا لقد أحييت بعض الألفاظ القديمة ،

واعتدى الشعر على أسلوب النثر ، ولكن لقد ظلت الميول التى ظهرت لتصفية اللغة واشاعتها فى الجيل الأخير من عصر الجمهورية قوية ، بل أسرعت فى تطورها • وكان لون المؤلفات الأولى التى كتبها ليفى أخاذا من حيث الكلمات الشعرية واستعمال الألفاظ القديمة ، ولعل ذلك يرجع من بعض الوجوه الى الموضوعات التى طرقها • ويبدو من مؤلفاته الأخيرة أنه كان يهدف الى مستويات أقسى • وكان فرجيل فى نظر كوينتليان Quintilian فنانا عظيما حين كان يستخدم الألفاظ القديمة ، فهو قد كان ـ فى نظره ـ محدودا بالصيغ والألفاظ التى قدسها السلف باستعمالها •

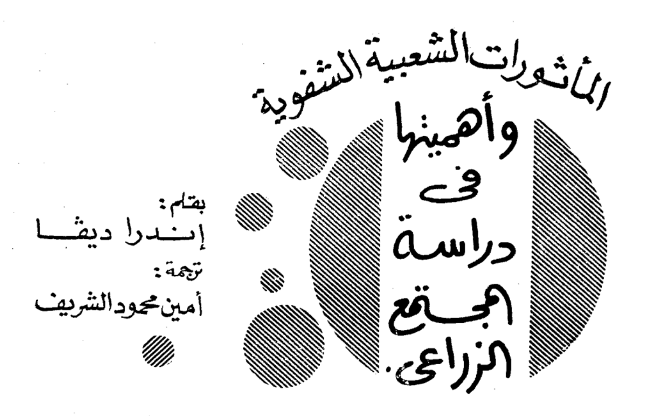
كان الفن الخاص الذى امتاز به فرجيل وهوراس يتركز فى تفننهما فى استغلال موارد اللغة الموجودة فعلا ، وذلك بأن يعدلوا منها تعديلات رفيعة ، ويقربوا بين معانيها تقريبا يمتنع على غيرهم • وكان أجريبا ـ وهو رجل بسيط ـ يعترض على فرجيل لأن الشاعر كان يلجأ الى نوع من التأنق يخرج الألفاظ عن معانيها المألوفة •

الكاتب : رونالد سايم

ولد عام ١٩٠٣ فى نيوزيلنده تعلم فى نيوزيلندة وأكسفورد• أصبح أستاذا للتاريخ القديم فى جامعة أكسفورد (١٩٤٩ ـ ١٩٧٠) • شغل منصب السكرتير العام للمجلس الـــدولى والدراسات الانسانية (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) • وأصبح رئيسا لهذا المجلس منذ ١٩٧١ • حصل على درجات فخرية من جامعة باريس وغيرها من الجامعات • عضو مراسل لمعهد فرنسا • وهو حاليا زميل أول للأبحاث فى كلية ولفسون بجـــامعة أكسفورد • ومن مؤلفاته الثورة الرومانية ١٩٣٩ ، وتاسيتس ١٩٥٨ •

المترجم : أحمد خاكى

وكيل وزارة التربية والتعليم بالقاهرة سابقا •



المقــال فى كلمات

يدور هذا المقال حول المأثورات التى تتناقلهـــا الأفواه بين أفراد الشعب وأهمية هذه المأثورات فى الوقوف على أحوال أهـــل المجتمعـــات الزراعية ٠

ويقصد المؤلف بعبارة المأثورات الشفوية ما يعبر عنه فى العـــادة بالأدب والفن الشعبى ٠ ان هذه المأثورات تشمل الأغانى الشعبية على اختلاف أنواعها ، والقصص الشعرية والقصائد الحماسية ، والقصائد التى تتحدث عن سير الأبطال ، والأوبرات الشعبية ، كما تشتمل على القصص النثرية ، كالحكايات ، والأساطير ، والخرافات ، والأمثـــال ، والكلمات المأثورة ، والأحاجى والألغاز ، والرقى والتعاويذ السحرية ٠

ويرى الكاتب أن المأثورات الشعبية المتداولة فى البيئة الزراعية أدل

على احوال هذه البيئة من الوسائل الحديثة المتبعة فى دراسة هــــذه الأحوال كالاستفتاء والاختبار الشخصى • ومن رأى الكاتب أن هاتين الوسيلتين لا تصلحان للبيئة الزراعية لأنهما لا تشــملان من لا يعرف القراءة ولا الكتابة ، فى حين أن السواد الأعظم من سكان البيئة الزراعية أميون •

ثم يقول الكاتب ان الباحثين يأخذون الأقوال التى يدلى بها الناس فى الاستفتاء او الاختبار الشخصى على أنها تمثل الحقيقة ، فى حين أنه عندما يسأل أحد المواطنين عما يعمله فى حالة معينة فانه يجيب بما يجب عمله لا بما يعمله هو بالفعل • أما عواطفة وميوله وأهواؤه ونزواته فانه يكتمها ليمارسها سرا فى حياته العملية • أما فى الأدب الشعبى فان أفراد الشعب يعبرون عن ذات أنفسهم وحقيقة عواطفهم ومشاعرهم ومعايبهم • ومن هنا كان هذا الأدب أصدق فى الدلالة على أحوالهم وأوضاعهم من سائر الوسائل الأخرى المتبعة فى البحث والتحليل •

يهدف هــــذا المقال الى ابراز أهمية المأثورات الشعبية التى تتنـــاقلها الأفواه باعتبارها مصدرا للمعلومات الخاصة بأحوال المجتمع الزراعى وثقافته • وانك لو حللت هذه المأثورات تحليلا دقيقا لتسنى لك الكشف عن كثير من خفايا التفاعل الاجتماعى. والاتجاهات الاجتماعية التى يمكن اهمالها أو تشويهها اذا اتبعت الأساليب الرسمية الكثيرة التكاليف ، المستخدمة فى جمع المعلومات • ولم يتم حتى الآن استخدام هذا المصدر المفيد • على أن استخدامه على الوجه الصـــحيح فى الأغراض العلمية يتطلب ضرورة اتباع الأساليب الفنية الكافية فى التحليل والتفسير • ولذلك عرضنا فى هذا المقال للمنهج العلمى للبحث فى المأثورات الشفوية الشائعة فى المجتمع الزراعى • ولاشك أن تحليل هذه المأثورات ذو فائدة كبيرة فى معرفة أحوال المجتمع الزراعى • ولاشك أيضا فى أن كثرة هذه المأثورات وصلتها العامة تجميع نواحى الحياة الزراعية تجعلها مصدرا قيما للمعلومات الخاصة بالأوضاع الاجتماعية للفلاحين وثقافتهم •

وتتجلى لنا أهمية تحليل المأثورات الشعبية بصورة أوضح اذا علمنا أن العلوم الاجتماعية لم تعن حتى الآن بالمجتمع الزراعى الا ما ندر • والواقع أنه ما من علم من العلوم الاجتماعية قد أولى اهتمامه الأكبر لهذا النوع الهام من التنظيم الاجتماعى • فعلماء البشريات (الأنثروبولوجيون) الاجتماعيون يعنون عادة بدراسة أحـــوال القبائل ، وعلماء الاجتماع يعنون خاصة بدراسة المجتمعات الصناعية الحديثة • وهكذا تم اهمال المجتمعات الزراعية التى ضمت السواد الأعظم من بنى الانســـان فى جميع عصور التاريخ ، والتى تضم الآن السواد الأعظم من سكان الأرض • **Pietus**

ولا ريب أن قلة المعلومات والحقـــائق العلمية عن المجتمع الزراعى تعد عقبة كبرى سواء من الناحية العملية أو النظرية • ذلك أن الأقاليم الحساسة فى العـــالم

المعاصر كجنوب آسيا وجنوب شرقى آسيا يسودها هذا الشكل الزراعى من التنظيم الاجتماعى • والحلول الأساسية لمشكلات البلاد فى هذين الاقليمين تتطلب معلومات وثيقة عن السمات الجوهرية لأوضاعها الاجتماعية • ويصدق هذا القول سواء فكرنا فى الصلات الحضارية التى تربط بينها أو فى استجابتها للعلوم والتكنولوجيا الحديثة أو مشكلات التنمية الاقتصادية والتطور السياسى •

واذا نظرنا الى تطور العلوم الاجتماعية وجدنا أن زيادة العلم بالشكل الزراعى من التنظيم الاجتماعى أمر « مطلوب » الى حد كبير • فمن المؤكد أن الحصول على معلومات خاصة بالمجتمع الزراعى تعود بفائدة جمة على العلوم الاجتماعية بأسرها • ذلك أن الحقبة الطويلة التى عاشتها الحضارات الزراعية قد مكنتها من تحقيق قدر كبير من التكامل فى نظمها وأوضاعها ، فاستطاعت هذه الحضارات خلال حياتها التى استمرت ألفى سنة أو ثلاثة آلاف سنة أن توجد (ربما بطريقة التجربة والخطأ) عناصر حضارية أفضت الى خلق نظم اجتماعية وثقافية مستقرة ومتماسكة الى حد كبير • ولاشك أن دراسة هذه النظم دراسة دقيقة من شأنها أن تزيد كثيرا من معلوماتنا عن المجتمع الانسانى وثقافته •

وعلى الرغم من انصراف بعض الاهتمام نحو دراسة المجتمع الزراعى بعد الحرب العالمية الثانية فان المشتغلين بالعلوم الاجتماعية لا يزالون يتحسسون طريقهم بحثا عن منهج نظرى لدراسة هذا المجتمع • وكثيرا ما نراهم يلجأون الى استخدام الأساليب التى اتبعت فى دراسة المجتمعات والحضارات الأخرى ، وهذا أمر طبيعى ولكنه قد لا يؤدى الى أفضل النتائج • ولذلك نرى أن الدراسات الخاصة بالقرية والمبنية على نظرية «المجتمع الصغير (١)» ونظرية «المجتمع الشعبى» (٢) التى نادى بها روبرت ردفيلد فى كتاباته الأولى ، لا تكفى لدراسة المجتمع الزراعى من الناحية الاجتماعية والثقافية • ذلك بأن هذه النظريات الأولى ــ كما أكد ردفيلد فى مؤلفه الكبير الأخير عن المجتمع الزراعى وثقافته ــ مبنية على فكرة المجتمعات المنعزلة القائمة بذاتها • ولكن القرى الزراعية لا تنطبق عليها هذه الفكرة ، لأنها لا يمكن أن تعد وحدات اجتماعية وزراعية مستقلة ، بل هى فى جوهرها أجزاء من حضارات زراعية أكبر حجما تشتمل على قرى أخرى كما تشتمل على مدن غير صناعية ، ولا يكن تصور الأوضاع الاجتاعية والثقافية ذات الطابع الزراعى فى غير هذا الاطار • ولكن لابد من ايجاد أساليب علمية رسمية لدراسة المجتمع الزراعى • ولاشك أن وسائل جمع المعلومات التى يستخدمها علماء الاجتماع لها عيوبها الخطيرة فى مجال المجتمع الزراعى • ولذلك يتعين علينا استخدام المادة الغزيرة التى تقدمها لنا المأثورات الشعبية ، مع الاستمرار فى بذل الجهد لتحسين الوسائل المذكورة حتى تصبح صالحة لدراسة المجتمع الزراعى •

---

(١) كتاب المجتمع الصغير (The Little Community) لمؤلفه ردفيلد ، شيكاغو ، ١٩٥٥ •

(٢) مقال المجتمع الشعبى (The Folk Society) للمؤلف نفسه المنشور فى مجلة : « American Journal of Sociology » مجلد ٥٢ ، لسنة ١٩٤٧ ، ص ٢٩٣ ــ ٣٠٨ •

المأثورات الشفوية كمصدر للمعلومات :

قبل أن نحاول تقدير قيمة المأثورات الشفوية كوسيلة لدراسة المجتمع الزراعى يجب علينا أن نبحث بايجاز طبيعة هذه المأثورات فى المجتمعات الزراعية ، والمكان الذى تحتله فيها • وكل ما نذكره فى هذا المقام مستمد بصورة مباشرة من البحث الذى تم اجراؤه فى مناطق شاسعة فى شمال الهند وفى أواسطها ، ولكنه يصدق أيضا على ما عدا ذلك من المجتمعات الزراعية •

والمشاهد أن المأثورات الشفوية من الأمور التى تلازم سائر فئات الفلاحين فى مجال عملهم وعبادتهم وطقوسهم الدينية ، وأوقات فراغهم • ويعرف شطر كبير من هذه المأثورات بين العلماء أيضا باسم الأدب الشعبى أو الفولكلور • ويلاحظ أن استعمال كلمة « فولك Folk » أكثر اتفاقا مع المعنى الذى يقصده جورج م• فوستر (١) منه مع المعنى الذى يقصده روبرت ردفيلد فى كتاباته الأولى عن المجتمع الشعبى • على أن ردفيلد يقرر صراحة فى كتابة الأخير عن المجتمع الزراعى أن عبارة « المجتمعات الشعبية » التى يستخدمها فوستر تقارب ما أسميه هنا باسم « المجتمعات الزراعية » (٢) • ونحن حين نستخدم عبارة الأدب الشعبى أو المأثورات الشعبية فى هذا المقال نريد بها الروايات الشفوية التى تتناقلها أفواه الفلاحين (وهو المعنى الذى يريده فوستر من كلمة « فولك ») • ولا نريد بها اعتبارا الشعب (الفولك) مجتمعا منفصلا قائما بذاته •

والواقع أن المأثورات التى تتناقلها أفواه الفلاحين تتسم بتنوعها وغزارة مضمونها ، فهى تشتمل على الأغانى الشعبية على اختلاف أنواعها ، والقصص الشعرية ، وقصائد البطولة ، والقصائد الحماسية ، والأوبرات الشعبية ، كما تشمل على القصص النثرية كالحكايات والأساطير ، والخرافات والأمثال والكلمات المأثورة والأحاجى والألغاز والرقى والتعاويذ السحرية •

وعناصر المأثورات الشفوية تتصل اتصالا وثيقا بقطاعات معينة من الكيانات الاجتماعية ، وبجوانب خاصة من الحياة الاجتماعية • ومن هنا نجد أنواعا مختلفة من الأغانى يغنيها الفلاحون عندما يقومون بأنواع مختلفة من الأعمال كتطهير الأرض من الحشائش ونقل الأرز من تربة الى أخرى وطحن القمح فى الطاحونة اليدوية • وهناك أغان مختلفة تتصل بطقوس خاصة كالطقوس الخاصة بتغير الأحوال (*) ، واحتفالات الأعياد ، وأغان أخرى عديدة خاصة بالذكور أو الاناث أو بطبقات خاصة فى

---

(١) مقال جورج م• فوستر بعنوان «ماهى الثقافة الشعبية المنشور بمجلة « American Anthropclogist » مجلد ٥٥ لسنة ١٩٥٣ ص ١٥٩ — ٧٣ •

(٢) كتاب روبرت ردفيلد بعنوان « المجتمع الزراعى والثقافة » شيكاغو ، ١٩٥٦ ، الطبعة الثالثة ١٩٦٠ ص ٨٥ •

(*) المراد بتغير الاحوال ما يطرأ على المرء من ظروف ينتقل فيها من حال الى حال كالزواج والمرض والموت الخ • (المترجم)

المجتمع يغنونها حينما يحلو لهم ذلك . وقد جمعت من أغاني الزواج أكثر من عشرين أغنية تغنى كل منها في مناسبة خاصة . والواقع أن أى احتفال لا يكمل فيه عقد السرور الا بانشاد أغنية خاصة . وهناك أيضا أنواع « مختلفة » من القصائد الشعرية والقصص النثرية . وعند ما يقوم الفلاحون بأداء طقوسهم الدينية يقصون بعض الأساطير الشعبية ، ويعتبرون ذلك جزءا من هذه الطقوس ، كما أنهم يستشهدون بضروب مختلفة من الأمثال عندما يريدون ايضاح مشكلة ، أو تسوية نزاع ، أو عقد صفقه . ويستعين الفلاح بالكلمات المأثورة عندما يشترى ثورا أو بقرة في سوق القرية ، أو يقرر القيام ببعض العمليات الزراعية ، أو يعالج أمراض ماشيته . وكثيرا ما يستخدم الفلاحون الرقى والتعاويذ السحرية لمعالجة عضة ثعبان أو لدغة عقرب أو لسعة زنبور أو عين حسود .

والمأثورات الشفوية تمت بصلة وثيقة الى العديد من نواحي الحياة الزراعية ، ومن هنا يمكنها أن تدلنا على الجوانب الدقيقة من ثقافة البيئية الزراعية . ولما كانت هذه المأثورات شائعة بين جميع فئات الفلاحين فان ذلك يجعلها أصلح للدلالة على ذلك .

وفي وسعنا أن نقول ان دراسة المأثورات الشفوية بوصفها مصدرا للمعلومات الخاصة بالحياة الثقافية والاجتماعية أكثر فائدة في الوقوف على أحوال الشعوب والعصور من الأدب المكتوب باللغة الفصحى ، لأن هذا اللون من الأدب يكون عادة وقفا على الصفوة المختارة من الشعب ، وهذه الصفوة هي في العادة فئة صغيرة من المجموع الكلى للسكان ، ومن ثم يكشف هذا الأدب عن اتجاهات هذه الفئة ومفاهيمها وأحوالها . ومن المشاهد في معظم المجتمعات أن المرأة لا حظ لها في الكتب الأدبية . ومن هذه الناحية تختلف المأثورات الشفوية بين الفلاحين عن هذه الكتب بصورة ملحوظة ، فنصيب المرأة في تأليف هذه المأثورات ونشرها وأدائها أكبر بكثير من نصيب الرجل. ومن الأمور التى يغبط الرجال النساء عليها حسن استخدامهن للعبارات الاصطلاحية المأثورة التى تسير كالأمثال في طعن خصومهن . ولا يوجد لدينا أى شك في أن الشطر الأعظم من الأغاني والحكايات في المأثورات الشفوية الشائعة بين الفلاحين في شمال الهند هو من عمل النساء . وآية ذلك أن الأغاني الشعبية المتصلة بطقوس تغير الأحوال تشتمل على أكثر من نصف الأغاني الشائعة في الاقليم . ويكاد التغني بها يكون وقفا على النساء . واذا تصدى أحد الرجال لانشاد أغنية من هذا القبيل قوبل بالسخرية (وكثيرا ما يكون هذا الشخص مخنثا أو يغنيها على سبيل التندر والمزاح) . ولاشك في أن الأغاني التى يغنيها النساء في المأثورات الشفوية في كل العصور هي من تأليفهن . والدليل على ذلك هو أسلوبها الذى يتجلى في اختيار موضوع الأغنية وطريقة معالجة هذا الموضوع .

وتعبر هذه الأغاني تعبيرا حيا عن الأحاسيس الخفية التى يجيش بها فؤاد المرأة كأن تعبر عما يداعبها من آمال ، وما يساورها من قلق في أثناء الحمل ، كما تعبر عن شعور المرأة العاقر . ونلحظ في المجتمع الزراعى الذى يستأثر فيه الرجال بالنفوذ

والسلطان تفرقة فى المعاملة بين الرجل المرأة ، ومن هنا نجد فى هذه الأغانى المأثورة عبارات قوية تستنكر بها المرأة مثل هذه المعاملة ٠

والتعبير عن مثل هذه المشاعر فى الأغانى الشعبية أمريدعو الى العجب والدهشة، لأن التقاليد السارية فى المجتمع تمنع من التعبير عنها فى الحياة الواقعية حتى بين ذوى الأرحام ٠ وكذلك نرى المرأة فى الأغانى الشعبية تعرب عن سخطها على المعاملة الجائرة التى تلقاها من زوجها ٠ ففى الأسطورة الشعبية الهندية التى تتحدث عن نفى « سيتا » نرى سيتا تستنكر تصرف زوجها « رام » الذى نفاها الى الغابة على الرغم من كونها عفيفة ، وعبرت عن هذا الاستنكار بقوة وقسوة لا نجدها فى أية قصة أدبية مكتوبة ٠ ومن المعروف أن « رام » يعد الها طبقا للتقاليد الهندية ، وأن سلوكه يعد نموذجيا ، ولذلك نجد معظم الأعمال الأدبية ـ ومنها ملحمة « راجهوفنسا » التى ألفها كاليداسا باللغة السيسكريتية ـ تلهج بالثناء على رام ، لأنه هجر زوجته مع كونها بريئة ٠ ويقول كاليداسا ان الرجال الذين يكلل هاماتهم المجد يصونون مجدهم عن وصمة العار حتى ولو أدى ذلك الى التضحية بحياتهم ، فضلا عن المرأة التى انما خلقت لاشباع اللذة الحسية ٠ هذا مثال « نموذجى » لموقف الرجال نراه شائعا فى الأعمال الأدبية المأثورة ، وقلما نجد فى أدب الصفوة المختارة فى الحضارات الزراعية تعبيرا عن وجهة نظر المرأة ٠ وحتى اذا أسهمت احدى النساء بنصيب فى هذه الآداب المكتوبة ألفيناها تلتزم المعايير التى يتمسك بها الرجال ٠ أما فى الأدب الشعبى فانها تعبر عن ذات نفسها بقوة وافاضة ٠

وكذلك نجد أن الجماهير الغفيرة من عامة الشعب فى البيئات الزراعية لا تتاح لهم الفرصة للتعبير عن ذات أنفسهم فى الآداب المكتوبة التى تعد وقفا على الصفوة المختارة من الطبقة الارستقراطية أو الكهنة أو الطبقات الاجتماعية الراقية ٠ والواقع أن النساء من أهل هذه الطبقات لا يرد لهن ذكر فى هذه الآداب ٠ وهكذا نجد أن الشطر الأعظم من السكان فى البيئات الزراعية ينفسون عن أنفسهم فى المأثورات الشفوية ٠ ونجد فى الهند أن الرجال والنساء فى الطبقات الدنيا وفى طبقة المنبوذين يشاركون بنصيب كبير فى المأثورات الشفوية ٠ ولكثير من هؤلاء أنواع من الادب الشعبى محببة الى نفوسهم ، ومقرونة بأسمائهم ٠ ولا ريب أن النظر فى هذه المأثورات يكشف لنا عن مشاعرهم وتجاوبهم ٠ مثال ذلك أن موقف الطبقات الدنيا ازاء الطبقات العليا يتجلى فى الامثال والحكايات القصيرة التى يتحدث فيها أهل الطبقة الدنيا عن علية القوم ، ولولا هذه الامثال والحكايات لما استطاع أهل الطبقة الدنيا أن ينفسوا عن أنفسهم خوفا من اثارة سخط الطبقة العليا وانتقامها ٠

والمأثورات الشفوية يؤلفها عادة أفراد عاديون فى الشعب ، ومعظم مؤلفيها مجهولون ، وقليل منهم محترفون ، ولا توجد فئة خاصة تتولى تأليف هذه المأثورات ٠ وقليل منها تتولاه فئات خاصة تكافأ عليها ، ولكن معظمها من عمل أفراد يمارسون مختلف المهن ، ولذلك كان الادب الشعبى أقرب الى روح الحياة العادية ٠ وكثيرا ما يقال ان الشعراء والادباء يجنحون دائما الى العزلة والترفع عن المجتمع ، ومن هنا

كانت اعمالهم لا تمثل مشاعر العامة من الشعب · ولـكن هـــذا لا يوجد فى الادب الشعبى ·

ولما كان الادب الشعبى فى البيئات الزراعية يعتمد فى نموه وبقائه على الرواية الشفوية كان مصدرا قيما للمعلومات الاجتماعية والثقـــافية · فالقطعة الادبية التى لم تعد تروق فى نظر الشعب تختفي وتزول ، ولا يوجد نقاد أو ناشرون يحكمون ببقاء بعض المأثورات وبطلان بعضـــــها ، وليس هنـاك حكومة تمنع بعض المأثورات عن التداول بين أفراد الشعب ، ثم ان مادة الادب الشعبى تظل باستمرار عرضة للتنقيح والتعديل فى أثناء الأداء ، وتظهر موضوعات جديدة تستهوى أفئدة الشـعب · ومن شأن هذه المرونة التى يتسم بها الادب الشعبى أن تجعله معبرا عن مشاعر الناس ·

ومن الخطأ أن يظن البعض أن المأثورات الشفوية والآداب الشعبية قد اندثرت أو هى على وشك الانهيار فى بلاد مثل الهند · صحيح أنها تأثرت بالعوامل الحديثة ، ولكنها لم تفقد قوتها وحيويتهـا · واذا كانت بعض الانـــواع الادبية من المأثورات الشعبية قد بدت عليها أمارات التدهور فان التيار العام لا يزال متدفقا بقوة تكفل له البقاء بل تساعده على ايجاد عناصر جديدة · وقد أصبحت المأثورات الشعبية تتضمن الاشارة الى بعض الاحداث والاشياء والتجارب الحديثة وذلك بتنقيح المأثورات القديمة وتأليف مواد وأنواع جديدة ·

وقد ظهرت على المأثورات الشعبية القائمة الآن أمارات النمو والاستمرار ، فما من طفل يولد أو امرأة تتزوج الا وصاحب الاحتفال بذلك أغنية شعبية تناسب مقتضى الحال · ولا يخلو الاحتفال بالاعياد من ذكر بعض الحكايات ، وانشـاد بعض الاغانى التى تمت بصلة الى هذه المناسبة · والواقع أن الاحتفـــال بهذه المناسبات لا تكتمل بهجته الا بذلك · وكذلك المحادثات التى تدور فى الاسواق ، والمساومات فى البيع والشراء ، والثرثرة بين النساء ، لا تخلو من الاستشهاد بالامثـــال المأثورة · وتعد الأحاجى والألغاز من وسائل اللهو والتسلية · وكثيرا ما نرى الجماهير الغفيرة تحتشد لتستمع الى انشاد القصائد التى تتحدث عن بطولة الرجال · وفى وسع الانسان أن يرى اليوم بعض المغنين للقصائد الحماسية يؤلفون أغانيهم بالاسلوب الصحيح المتبع فى الشعر الخاص بسير الابطال ·

ولم يدخل التصنيع بعد فى الريف ، ولـــكن ليس معنى ذلك ان أهل الريف لم يتأثروا بالصناعة أو الاساليب العصرية ، فالتغيير الذى طرأ على حالة المدن قد أثر فى طبيعة العـــلاقة بين الريف والمدن (٥) ، وقـد أدى هــــذا الى تأثر القرى النائية بالاساليب الحديثة · وقد تأثر الادب الشفوى بهذه العوامل(٦) تأثرا كبيرا ، وان

---

(٥) لدراسة اهمية العلاقة بين الريف والمدن فى التغير الاجتماعى انظر مقال أندرا ديفا بعنوان : تغير نمط المجتمع الزراعى والثقافة : أهمية العلاقة بين الريف والمدن ، فى كتاب «اتجاهات التغير الاجتماعى والاقتصادى فى الهند» ، سملا ، معهد الدراسات العالية ، ١٩٦٩ ص ١٦٢ ــ ٧٥ ·

(٦) انظر بعض الأمثلة فى «العوامل الاجتماعية الحديثة فى الأغانى الشعبية بالهند» بقلم أندرا ديفا مجلة ديوجين عدد ١٥ ، ١٩٥٦ ، ص ٤٨ ــ ٦٤ ·

اختلفت درجة هذا التأثر ونوعيته في مختلف الانواع الادبية(٧) . ولكن ليس من الصواب القول بأن الادب الشعبي على وشك الزوال ، واذا كانت بعض الانواع الادبية التقليدية قد تدهورت فان أنواعا أخرى مثل أوبرة « بيديسيا » قد ظهرت . وهذه الأوبرة (المسرحية الغنائية) تمت بصلة وثيقة الى تجارب الشعب المعاصرة . ولا يزال تيار الثقافة في البيئات الزراعية يتدفق بقوة بحيث يستطيع امتصاص عناصر جديدة ، ولم تصبح هذه الثقافة الشعبية أثرا بعد عين .

ومن المعروف أن مسألة العلاقة بين الادب والمجتمع مسألة في غاية الصعوبة . لأنها تحتاج الى بحث دقيق . على أنه من المسلم به أن الادب يعطينا صورة عن الثقافة التي هو جزء منها . وقد اتخذ الادب مصدرا للمعلومات عن تاريخ الحياة الثقافية والاجتماعية في القرون الماضية . وكثير من أفكارنا عن المجتمعات الاجنبية المعاصرة مستمدة من رواياتها وقصصها القصيرة . والواقع أن ج.أ لندبرج ـ من كبار مؤيدي استخدام منهج العلوم الطبيعية في علم الاجتماع يقول «ان الاحكام العامة المستنبطة من العلوم الطبيعية لم تحل حتى الآن محل النتائج المستخلصة من الروايات ، والقصص الكبيرة»(٨) .

على أنه من الخطأ أن تعد الاعمال الادبية بمثابة وثائق اجتماعية محضة . فليس في وسعنا أن نسلم بظاهر الاقوال التي يرد ذكرها عن الحياة الاجتماعية في كتب الادب ، وفي الادب الشفوي بصفة خاصة . ذلك أن القطع الادبية ليست كتبا علمية، لأن ذكر الحقائق الاجتماعية ليس هو هدفها الاساسي . ولذلك اذا أريد استقاء معلومات مفيدة من الناحية الاجتماعية وجب تفسير هذه القطع في ضوء المأثورات الادبية التي تعزى هذه القطع اليها . ويجب أن يراعى أسلوب الانواع الادبية المختلفة ، وأن تميز الاقوال المجازية فيها .

ومن الخطأ كذلك أن نعتقد أن صورة الحياة الاجتماعية لشعب من الشعوب كما تتجلى في أدبه صورة شاملة أو مناسبة . ذلك بأن كل أدب من الآداب بل كل نوع من الانواع الادبية يجنح الى معالجة ناحية خاصة من الحياة دون النواحي الأخرى . ثم ان هذه الموضوعات تعالج بالاساليب التي جرى بها العرف وبعبارات متكررة لا تتغير . وفي الادب الشعبي تعد المواقف والاوصاف المتكررة أكثر أهمية منها في الادب المكتوب غير الشعبي . وكل من له صلة بالادب الشعبي الحي لا يفوته أن يلاحظ كيف يتم بسرعة تغيير القصص المبنية على وقائع صحيحة في أثناء الرواية الشفهية بحيث تتلاءم مع النمط المتكرر للأساطير الشعبية .

ولذلك لا نستطيع أن نثق بالحقائق الواردة في الاسطورة أو القصة الشعرية (الموال) أو القصيدة الحماسية حتى ولو دارت كلها حول شخص أو حادث تاريخي .

---

(٧) انظر بحث أندرا ديفا « دراسات فولكلورية : تقرير عن الاتجاهات» في كتاب لها بعنوان A Survey of Research in Social Sciences بمباي ، ١٩٧٢ ص ١٩٧ـ ٢٣٩ .

(٨) ج أ. لندبرج : البحث الاجتماعي ، لونجمان ١٩٤٢ ، ص ٣٨٢ .

فنحن نجد عددا من القصص المختلفة يتحدث عن أصل طبقة من الناس بعينها ، ومن الواضح أن كل ذلك لا يمكن أن ينطبق على الحقيقة ، ولكنها تحدثنا كثيرا عن المنزلة والصفات التى ينسبها الناس الى تلك الطبقة • وكما قال أ•م• هوكار فى قصة من هذا القبيل : « لا يعنينا أن تكون الواقعة التى تتحدث عنها القصة صحيحة أو غير صحيحة • اننا هنا لا نريد أن نثبت وقائع معينة ، بل نريد أن نثبت عادات • ان القصص الخيالية هى شاهد عدل على العادات لأنها تحدثنا عن رأى الناس فيما ينبغى أن تكون الامور عليه»(٩) •

ان الاهمية الحقيقية للأدب الشعبى من حيث هو مصدر للمعلومات الخاصة بحياة المجتمع تكمن فيما يرسمه من صور نمطية (تمثل النمط الغالب) للمواقف والعلاقات والاتجاهات لا فيما يعنى به من حوادث أو أشخاص • ومن مزايا الادب الشعبى فى الهند أنه يزودنا بصور نمطية معينة عن العلاقات العائلية كعلاقة الزوج بالزوجة ، والأم بالابن ، والأخ بالأخت ، وأم الرجل بزوجته ، وأخت الزوج بزوجته، وزوجة الرجل بأخيه الصغير ، وكذلك تمدنا بصور نمطية لأهل احدى الطبقات الاجتماعية وذلك عن طريق العديد من القصص والامثال • ونجد في الادب الشعبى عددا كبيرا من أمثال هذه الصور التى تحدثنا عن علاقة أو طبقة ما • وكثيرا ما يختلف بعضها عن بعض ، الا أن هذا الاختلاف ليس بالضرورة من عيوبها ، لأنها اذا جمعت معا أمكن أن تعطينا نظرة شاملة ومتزنة الى المواقف التى تعالجها • ويرجع السبب فى اختلاف هذه الصور الى اختلاف نظرة الفئات المختلفة من الشعب • وهذا هو الحال فى الامثال والحكايات التى تستخدمها مختلف الطبقات فى وصف بعضها لبعض •

ومن المفيد كثيرا أن ندرس فى وقت واحد شواهد جميع الفروع الهامة للأدب الشعبى • وهذا ليس من شأنه فحسب أن يتيح لنا مادة وفيرة للتحليل بل يساعدنا أيضا على فهم ما للأسلوب من شأن فى فروع الادب المختلفة • وعندما تجتمع شواهد هذه الفروع تكتمل أمامنا صورة الحياة الاجتماعية ، ويتم تعادل آثار الاسلوب فى كل فرع منها ، الى حد ما • مثال ذلك أن الادب الشعبى فى الهند يزودنا بقدر كبير من المواد عن الحياة العائلية ، لكنه لا يحدثنا عن اتجاهات الطبقات الاجتماعية الا قليلا• ولكن الامثال والحكايات تلقى كثيرا من الضوء على هذا الجانب الهام من العلاقات الاجتماعية • وفى مجال الحياة العائلية أيضا نرى الاغنية الشعبية تغفل حقائق معينة ولكن فروعا أخرى تلقى الضوء عليها ، مثال ذلك أن العلاقة بين الأخ الصغير وزوجة أخيه الكبير تبدو ودية فى معظم الأغانى الشعبية التى تعنى بالجانب الذى يتسم بالمرح فى هذه العلاقة • أما الحكايات فانها تعنى كثيرا بما يحدث بينهما من احتكاك لأسباب اقتصادية • ومن الامثلة الاخرى أننا قد نخطىء كثيرا فى فهم موقف المرأة من بيت أبويها وبيت زوجها اذا لم نعتمد الا على شواهد الشعر الحماسى ، ففى القصائد الحماسية الهندية نرى المرأة تنحاز دائما الى جانب أهل زوجها ، وهذا أمر

(٩) أ•م• هوكار ، الطبقة الاجتماعية : دراسة مقارنة، لندن ، ١٩٥٠ •

طريف أيضا لأننا نجد أن الشعر الحماسى الهندى يختلف فى هـــذه النقطة اختلافا كبيرا عن الشعر الحماسى فى بعض البلاد الاخرى • ولكن ذلك لا يعطينا فكرة صحيحة عن حقيقة الموقف المعقد فى الحياة الواقعية الذى تحدثنا عنه الاغانى الشعبية بطريقة أفضل •

بيد أن صورة الحياة الاجتماعية المستمدة من تحليل جميع فروع الادب الشفوى لا يمكن أن تكون صادقة تماما • والاحرى بنا أن نقول ان النتائج التى يمكن التوصل اليها يجب اعتبارها فروضا تكون محلا للدراسة والاختبار فى ضوء المعلومات المستقاة من مصادر أخرى • والواقع أنه لا يمكن تفسير الادب الشعبى تفسيرا صحيحا بدون الحصول على معلومات عن حياة الشعب من مصادر أخرى •

وعلى الرغم من عيوب الادب الشعبى فانه سيظل مصـــدرا للمعلومات الخاصة بحياة المجتمع • ولكل مصدر أو منهج عيوبه ، وكذلك الادب الشعبى له عيوبه ولكن له مزاياه ، من هذه المزايا أن الاساليب الرسمية لجميع المعـلومات الخـــاصة بحياة المجتمع تتطلب نفقات باهظة، وتستنفد وقتا كبيرا ، ومنها أن المجتمع الزراعى بتقاليده وعاداته ونظمه التى نمت وتكاثرت خلال آلاف السنين مجـال هائل للدراسة بحيث لا يستطيع الباحث فى العلوم الاجتماعية اغفـــال دراسة الادب الشــعبى كمصدر للمعلومات الخاصة بالمعتقدات والاتجاهات والتقاليد والعادات فى البيئة الزراعية • ويتجلى لنا هذا المعنى بصورة أوضح اذا علمنا أن ثمة صعابا جمة تحول دون تطبيق مناهج البحث الحديثة على دراسة الحياة الريفية فى الهند • ذلك أن طريقة الاستفتاء الشائعة التى تستبعد من لا يعرفون القراءة أو الكتابة لا تصلح فى الهند لأن أغلبية سكان الريف فيها أميون •

وقد تكون دراسة الادب الشعبى عونا كبيرا لنا على فهم الاتجاهات المعقدة • ذلك أن تحليل هذا الادب يكشف لنا النقاب عن العديد من الآراء والاتجـــاهات التى قد تغفلها الابحاث التى يتم اجراؤها بالوسائل الاخرى • ونكتفى فى هذا الصدد بمثل واحد هو أن البراهمة فى الهند يحظون بالاجلال من كافة الطبقات ، ولا شك فى أنهم يتمتعون بامتيازات معينة ، ويعـــاملون بكثير من الاحترام ، وعنـدما نسأل الناس يؤكدون عادة أنهم يحترمون البراهمة • ولكن اذا درسنا الحكايات والامثال الشائعة فى الادب الشعبى ألفينا أن الامر على خلاف ذلك ، فهى تصـور البراهمة بأنهم قوم شرهون نهمون يأكلون على حساب غيرهم ، وأنهم قـوم متعســفون يستغلون فتاواهم الدينية على النحو الذى يتفق مع مصالحهم • فمثل هذه الصور تدعونا لافتراض أمور معينة ، واذا وجهنا الى الفلاح أسئلة مبنية على هذه الفروض فمن المحتمل أن نحصل على أجوبة تقربنا من الحقيقة •

هذا والبيانات الخاصة بالثقافات والحضارات الحـالية تتسم بكثير من نواحى القصور ، وذلك لأن البـاحثين يرون أن الاقوال التى يدلى بهـــا النـــاس عن آرائهم واتجاهاتهم (وبخاصة فى الاستفتاءات والاختبارات الشخصية) تمثـــل الحقيقة •

ولكن الامر هو كما قال برونسلاو مالينوفسكى : « عنـدما يسأل أحد المواطنين ماذا تفعل فى حالة كذا وكذا فانه يجيب بما يجب عمله ، فيشير الى السلوك الأمثل الذى يجب عليه اتباعه · وعنـــدما يجيب على أسئلة أحد البـــاحثين من علماء البشريات (الانثروبولوجيين) فانه لا يضيره أن يذكر المثل الأعلى الذى يدعو اليه القانون · أما عواطفه وميوله وأهواؤه ونزواته فانه يسدل عليها ستارا من الكتمان ليمارسها سرا فى الحياة العملية · وحتى عندما يمارس ذلك فى حياته الخاصة فانه لا يعترف فى قرارة نفسه بأنه قد أتى منكرا ينهى عنه القانون »(١٠) · أما الادب الشـعبى فانه يمكن أن يكون لنا عونا كبيرا على معالجة هذه المشكلة ، ففيه أمثـلة عديدة من صور العلاقات التى تبدو متوترة حيث يجب أن تكون ودية ، وفيه صـور من السخط على قوم يظن فيهم أنهم أهل للاحترام · على أن هذه الصور يجب بالطبع أن لا تؤخذ على ظاهرها ، ولكنها مع ذلك تكشف لنا النقاب عن صور معقدة من العلاقات والاتجاهات والمعتقدات ·

وهذا يتجلى بوضوح فى الصور الحية التى يصور بها الادب الشـعبى العلاقات المعقدة الموجودة فى الاسر الهندية المشتركة · ففى هذه الأسر يظل الأبناء يعيشون مع آبائهم حتى بعد زواجهم · ومن ثم نجد فيها أناسا ينتمون الى أكثر من جيلين يعيشون معا · وهناك تقاليد وعادات لها شأنها فى حفظ كيان هذه الاسر وتماسكها · وهذا أمر على جانب كبير من الاهمية ، لأن الأسرة هى محور الحيـــاة الاجتماعية فى جميع المجتمعات القائمة على اســتخدام المحراث فى الزراعة كما قال سوروكين وزيمرمان وجالبين فى كتابهم الرائد(١١) · وعلى الرغم من الطابع الفريد الذى يتسم به نظام الاسرة الهندية المشتركة فان هذه الاسرة تشارك فى خصائصها الاسر الاخرى فى جميع المجتمعات التى تقوم فيها الزراعة على استخدام المحراث ·

وعلى الرغم من أن نظام الاسرة الهندية المشتركة قد ظل محتفظا بقوته أكثر من ألفى سنة بفضل عادات وتقاليد شعبية تبدو فى ظاهرها عديمة القيمة ، وان ساعدت على تماسكه ، فان هذا النظام ظل عرضة لضروب من التوتر تعكر صفوه باستمرار · غير أن هذا التوتر اتخذ فيما يبدو نمطا ثابتا ينتاب المجتمع بين الحين والحين فى كل جيل ، ويتضح لنا هذا النمط من تحليل الادب الشعبى ·

وللأدب الشعبى كجزء لا يتجزأ من ثقافة الفلاحين وظيفة هامة من حيث هو أداة للتنيظم والتهذيب الاجتماعى · وهو يؤدى هذه الوظيفة لا عن طريق التعليم والتلقين، وانما عن طريق خلق نماذج مناسبة يحتذيها الشعب ، فهو يعمل على نشر الافكار والآراء الشائعة فى الشعب سواء أكانت مقبولة أم ممقوتة أم مضحكة ، وذلك بتصوير الابطال والانذال والاغبياء · وهو حين يصف المواقف الخاطئة والمحرجة يعد الشعب لمواجهتها ·

---

(١٠) انظر كتاب مالينوفسكى بعنوان : Crime and Custom in Savage Society لندن ، ١٩٤٧ ، ص ١٢٠·

(١١) عنوانه : « Systematic Sourcebook in Rural Sociology » مينيابوليس ، ١٩٣٠ ــ ٣٢ ·

ولو أنك أنعمت النظر فى الادب الشعبى لاستطعت أن تتبين ضروب التوتر والاحتكاك التى تنتاب العلاقات العائلية • ويبدو لنا فى المجتمع الزراعى التقليدى آن المعايير والتوترات قد استقرت وتبلورت خلال حياتها الطويلة ، ففى وسعك أن ترى فى الأسرة المشتركة لا العلاقات المرحة وعلاقات الهجران فحسب بل أيضا ما يمكن أن يسمى «علاقات الشجار» • وأوضح مثل لذلك العلاقة بين الحماة وزوجة ابنها • ومن العلاقات الاخرى العلاقة بين الزوجة وأخت زوجها • ويبدو من تحليل الادب الشعبى أن هذه التوترات والمشاجرات تحدث بصفة دورية ، ويكشف لنا هـذا الادب عن الاسباب العادية لهذه المنازعات وسيرها ونتيجتها النهائية • واذا أمعنت النظر فى حياة المجتمع الزراعى الواقعية تبين لك أن ما ورد فى الادب الشعبى من وصف للعلاقات العائلية المتكررة سواء أكانت تنم على الود والتعاون أم تنم على الحسد والصراع لا يجافى الحقيقة • والواقع أن هذا الادب يبرز بعض الجوانب الخفية التى يصعب الكشف عنها بوسائل البحث الاجتماعى الاخرى •

وكذلك يكشف لنا تحليل الادب الشعبى عن أثر الظروف الجديثة فى النظم القائمة فى المجتمع الزراعى • مثال ذلك أن الادب الشعبى فى المناطق التى ينزح منها عدد كبير من رجال الشعب الى أماكن بعيدة لكسب العيش يكشف لنا عن أثر هذه الظروف فى نظام الاسرة المشتركة • ان هذه الهجرة تكون فى العادة جزئية ، بمعنى أن الذكور القادرين هم الذين يهاجرون تاركين وراءهم أزواجهم وأطفالهم وآباءهم المسنين • وهذه الهجرة تبعث قلقا كبيرا فى نفس المهاجر ، وفى أعضاء أسرته الذين يتركهم وراءه • ولم يفت الأدب الشعبى فى المناطق التى كثرت فيها الهجرة أن يتحدث عن هذا الموقف ، ومن أمثلة ذلك أن أنواعا مختلفة من الادب الشعبى فى منطقة لوجبورى تكشف عن الأثر العميق لهذه الهجرة (١٢) • والواقع أن هذا الاثر قد بلغ من العمق بحيث أثار أشكالا جديدة من الادب • وليس أدل على ذلك من المسرحية الغنائية (الأوبره) « بيديسيا » التى تدور حول الفتن والمحن التى يكابدها المهاجر وزوجته • وتوضح لنا أيضا الاشكال التقليدية للأغانى الشعبية والامثال مدى العناء الذى تكابده الاسرة المشتركة من وراء هذه الهجرة • نعم ان كل فرد فى الاسرة يلقى من العناية ما يتفق مع درجة قرابته بغض النظر عما يكسبه الفرد • ولكن طول غياب الرجال يعكر صفو الاسرة • واذا لم يستطع الرجل أن يرسل نقودا للأسرة أصبح موقف المرأة حرجا للغاية • وقد ظهر ذلك فى أكثر من أغنية شعبية •

ضرورة ايجاد اساليب كافية للبحث والتحليل

على الرغم من أن قيمة الادب الشعبى كمصدر للمعلومات الخاصة بالحياة الاجتماعية والثقافية أمر لا مراء فيه فان ايجاد وسائل كافية لتحليل مادة هذا الادب

---

(١٢) انظر رسالة الدكتوراه التى أعدتها اندرا ريفا بعنوان :
« Sociology of Bhojpuri Folk-Literature », pp. 366-75.

يعد أمرا عسيرا ٠ ذلك أن النتائج التي يمكن استخلاصها من هذا الادب ذات طابع شخصي لا موضوعي ٠ وايضاح ذلك ان مجموعة المواد التي يشتمل عليها هذا الادب كثيرة ومتنوعة بحيث ان النتائج المستخلصة منها تتوقف على القطع التي يقع عليها اختيار الباحث ليستشهد بها ٠ وفي هذا وفي تفسير المضمون يمكن أن يتأثر الباحث بميله الخاص ، ما لم توضع مناهج موضوعية للبحث والتحليل ٠

وهذا يذكرنا بالتطورات التي طرأت على أساليب تحليل المضمون ، مع ملاحظة أن هذه الاساليب قد طبقت على وسائل الاتصال بالجماهير التي تختلف عن موضوع الادب الشعبي اختلافا كبيرا ، ولذلك لا تفي بالغرض الا اذا أدخل عليها بعض التعديل والتهذيب ٠ ويهتم تحليل المضمون طبقا للتطورات التي طرأت عليه اهتماما كبيرا بمعرفة العبارات والكلمات المتكررة بدرجة عالية من الدقة ، وعدد مرات التكرار(١٣)٠ وواضح أن ثمة مشكلات خاصة في اتباع هذه الطريقة في مضمون الادب الشعبي ٠

ذلك بأن سيل الادب الشعبي الحي يتدفق بصورة مستمرة ، ولا يمكن تحديد أبعاده ومعالمه تحديدا دقيقا ، ثم ان مكوناته عرضة للتغيير والتبديل بفعل الرواية الشفهية ، ولذلك كان من الصعب احصاؤها كموضوعات منفصلة غير مترابطة ٠ وهناك روايات عديدة للأغنية الشعبية ، والحكاية ، والقصيدة الحماسية ، والمثل ، وليس في وسعنا أن نجزم : أى هذه الروايات هو النص الصحيح ، ولا أن نقول : كم من التغيير يجب أن يطرأ على المادة الادبية بحيث تصبح صالحة لأن تكون وحدة متميزة ٠ ولذلك لا ندرى أين تبدأ الاغنية أو تنتهى ٠

هذه الخصائص التي تتصف بها المادة الشفوية تثير تساؤلات خطيرة عن امكان تطبيق المقاييس الكمية على الادب الشعبي ٠ ذلك أن حدود هذا الادب ومكوناته غير واضحة ، ومن هنا كانت أية محاولة لتطبيق الاساليب الاحصائية عليه ضربا من العبث ٠ على أنه في الوقت الذي يجب فيه مواصلة العمل لتحقيق أكبر قدر من الموضوعية والدقة لا يجوز أن يستولى علينا اليأس بسبب صعوبة تطبيق المعايير الكمية على الادب الشعبي ٠ ذلك أن معظم المتغيرات الثقافية والاجتماعية الهامة لم تطبق عليها المعايير الكمية حتى الآن ٠ ولما كانت المعلومات المستقاة من تحليل الادب الشعبي يجب أن ترتبط بهذه المتغيرات فان طبيعة هذا الادب غير الكمية لا تعد عائقا خطيرا دون تحليله ٠ يضاف الى ذلك أنه على الرغم من أن كثيرا من البحوث الكمية قد أجريت على محتوى المواد الخاصة بوسائل الاتصال الجماهيرى كالصحف والبرامج الاذاعية في الاربعين سنة الاخيرة فانها لم تؤد الى تقرير أحكام عامة قيمة بشأن المجتمع والثقافة أو بشأن القوى المحركة للرأى العام نفسه ٠ وكثير من أساليب البحث ومناهجه تؤدى الى نتائج يمكن اثباتها والتحقق منها ، ولكنها نتائج لا قيمة لها ٠ يضاف الى ذلك أنه اذا كانت أساليب البحث موثوقا بها بمعنى أن يتوصل جميع

---

(١٣) انظر فصل Content Analysis في كتاب Handbook of Social Sociology لمؤلفه B. Bevelson ١٩٥٤ ص (٤٨٨ ــ ٥٢٢) ٠

الباحثين الى نتائج واحدة باتباع هذه الاساليب فان ثمة شكا في أن تكون هذه النتائج متفقة مع الحقائق الثقافية والاجتماعية ٠

وعند وضع أسلوب علمي لتحليل الادب الشعبي تحليلا موضوعيا يتعين علينا أن نوازن بين أمرين : التحقق من النتائج التى يتم التوصل اليها ، وأهمية هذه النتائج ٠ ذلك أن القيمة النهائية للأسلوب العلمي – حتى ولو كان موضوعيا بمعنى أنه ينحاشى تحيز الباحث – تكمن فى أهمية النتائج التى يؤدى اليها ، مثال ذلك أن احصاء المرات التى تتكرر فيها مجموعة من الكلمات فى عينة ما قد يمكن التحقق من صحته أكثر مما يمكن التحقق من تحليل بعض الموضوعات الهامة ، ولكن هذا التحليل قد يؤدى الى نتائج لا أهمية لها ٠

ومع ذلك فمن مصلحة موضوعية التحليل وضع معايير دقيقة لاختيار العينات المناسبة ، وتحديد وحدات التحليل ، ووضع بعض القوانين الهامة لتفسير الوقائع ٠ وفى كل ذلك يجب أن نضع نصب أعيننا الاغراض المقصودة من هذا التحليل ٠

ومن المعروف أن الحقائق الاجتماعية والثقافية شديدة التعقد بحيث لا يمكن اكتشافها وفهمها بطريقة شاملة عن طريق استخدام أى أسلوب أو منهج واحد ٠ ولذلك فان النتائج التى تستنبط من تحليل الادب الشعبى يجب تكميلها واثبات صحتها بواسطة النتائج المستنبطة بالاساليب الاخرى ٠ والواقع أن فاعلية مثل هذا التحليل تعتمد على نواحى التقدم الاخرى فى مجال النظريات ومناهج البحث المستخدمة فى دراسة المجتمع الزراعى ٠

الكاتبة : أندرا ديفا

ولدت فى ١٩٣٢ ، دكتوراه فى علم الاجتماع من جامعة لكناو. ١٩٥٨ ، تعمل الآن أستاذة ورئيسة لقسم علم الاجتماع بجامعة رافينكسار ، رايبور ٠ ومن مؤلفاتها : نحو علم الاجتماع الثقافى من أجل الهند (بالاشتراك مع آخرين) ، ١٩٦٥ ، علم الاجتماع من أجل الهند ١٩٦٧ ، بهارتيا سماج. ١٩٦٩ الخ ٠

المترجم : أمين محمود الشريف

حصل على ليسانس فى التربية والآداب ، ودبلوم الدراسات العليا للمعلمين ٠ تقلب فى مناصب التدريس ، ثم عين رئيسا لمشروع الألف كتاب بوزارة التربية والتعليم ، فمديرا لدائرة المعارف العربية بوزارة الثقافة ٠ انتدب للتدريس بكلية الألسن ، وقسم اللغة الانجليزية ومعهد الترجمة بجامعة القاهرة ٠ قام بترجمة عدد من الكتب بتكليف من وزارة التربية والتعليم ، ومنها : الحضارة فى الميزان لارنولد توينبى ، وروح الاسلام للسيد أمير على ، الخ ٠

ثبت

المقال وكاتبه	العنوان الأجنبى واسم الكاتب	العدد وتاريخه
◆ رجل الفكر فى المجتمعات العربية بين مقاعد الحكم ومنابر الثقافة بقلم : جان بول شارنى	The Arab Intellectual between Power and Culture *by* Jean-Paul Charnay	العدد : ٨٣ خريف ١٩٧٣
◆ طبيعة الأساطير بقلم بيير سميث	The Nature of Myths *by* Pierre Smith	العدد : ٨٢ صيف ١٩٧٣
◆ جوانب من فلسفة التاريخ بقلم : سيد وحيد الدين	Some Aspects of the Philosophy of History *by* Sayed Wahiduddin	العدد : ٨٢ صيف ١٩٧٣
◆ التاريخ واللغة فى روما بقلم : رونالد سايم	History and Language at Rome *by* Roland Syme	العدد : ٨٥ ربيع ١٩٧٤
◆ المأثورات الشعبية الشفوية واهميتها فى دراسة المجتمع الزراعى بقلم : اندرا ديفا	Oral Tradition and the Study of Peasant Society	العدد : ٨٥ ربيع ١٩٧٤

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب
رقم الايداع بدار الكتب ١٩٧٤/٣٨٥



العدد السابع والعشرون
السنة الثامنة
٥ نوفمبر ١٩٧٤
٢١ شوال ١٣٩٤
٥ تشرين ثان ١٩٧٤

محتويات العدد

الإنسان، وجسمه :

منذ اكتمل للانسان تكوينه المادى ، واستقر فى القالب الذى يسكنه ، وهو جسمه ، فى حالة وئام حينا ، وصدام حينا آخر .

لكن وقبل أن نمضى فى حديث عن الانسان وجسمه ، لابد لنا من أن نعترف ابتداء ، أن الحديث عن جسم الانسان ، هو فى الواقع حديث عن الانسان نفسه ، فما الانسان بلا جسم ؟ وأين يمكن أن تقبع قوى الانسان العقلية والعاطفية ؟ ان الجسم هو وعاء العقل والطاقة والعاطفة جميعا . وقد يجوز لنا أن نسأل عن بديل للجسم الانسانى ، وسنصل الى أنن فناء الجسم معناه الموت، وان ضعف الجسم معناه المرض، وعلى العكس فان سلامة الجسم معناها القوة ، بكل مظاهر هذه القوة ، وبكل انعكاساتها على مواهب الانسان العلمية والفنية .

الحديث عن الجسم اذن ، حديث عن أغلى ما يملكه الانسان ، والعناية بالجسم عناية بالطاقة الحيوية ، التى يستخدمها الانسان ، فى كل مظاهر الحركة والحياة .

بين الوئام والصدام!

ومع هذا فلابد لنا من أن نعترف ، بأن التاريخ الانسانى ، قد شهد ولا يزال يشهد صراع الانسان مع جسمه ، وكيف يأخذ هذا الصراع أشكالا مختلفة ، يستقر حينا فى وائام ويشتد حينا ليأخذ شكل الصدام ٠

وفي حالتى الوئام والصدام ، يجد الانسان مبررات لذلك ، وبمنطق ظاهرة الوئام أو الصدام حتى تبدو من الظواهر الطبيعية المبررة ٠

تتملك الانسان فى بعض مراحل تطوره ، صوفية مسرفة ، فتحمله على اعتبار الجسم أساس كل رذيلة ، فالجسم مثلا يحتاج الى الغذاء ، والاسراف فى الغذاء يؤدى الى الشراهة ، وهى سوء ٠ ثم انها تؤدى الى المرض ٠

كذلك فان العناية المفرطة بالجسم قد تكون سببا فى تغليب القوة على العقل ، وقد تؤدى الى نوع من الزهو بالتفوق البدنى ، يحمل على

الغلظة ، ويجعل علاقات الانسان بسواه ، مسيرة من خلال الشعور بالقوة والعدوان • وهذا أيضا سوء •

والجسم فى أغلب الأحيان ، هو محرك الغرائز الدنيا فى الانسان ، وعندما تتحرك فى الانسان هذه الغرائز ، وعندما تسيطر عليه ، فقد تحول الى حيوان تحكمه غرائزه ، وتدفعه الى تصرفات همجية ، غير أخلاقية • وهذا سوء أسوأ من السوء •

من أجل هذا ، فان الانسان ، فى تاريخه الطويل مع جسمه ، تعرض فى بعض أطواره لنوازع دفعته الى صدام مع جسمه ، فعمد الى نوع من تعذيب الجسم واهماله ، حتى يسلبه القدرة على توجيهه الى أنواع الشرور المختلفة •

وقد أخذ التعذيب أشكالا مختلفة • أهمل تغذيته بما يحتاج اليه ، حتى لا يصبح القوت نوعا من التحكم فى الارادة . أهمل نموه البدنى حتى لا يصبح وسيلة غرور ، وزهو ، ثم عدوان آخر الأمر • وأهم من هذا كله ، سلبه من اندفاعات التنفيس عن نفسه باستعمال الغرائز الا فى أضيق الحدود ، تحت شعار التسامى عن الغرائز الدنيا •

هذه كلها مراحل مرت بتاريخ الانسان ، فى علاقته مع جسمه ، ولكن يبقى ألا نغفل أن رد الفعل لذلك ، قد جاء فى مراحل أخرى من تاريخ التطور الانسانى •

قدس الانسان جسمه ، وهذه مرحلة من مراحل الوثام ، التى تعرض لها التاريخ الانسانى ، على امتداد الأجيال .

ومن خلال هذه النظرة الى الجسم صار هذا الجسم مقدسا الى درجة تتناقض تماما مع نظرة الصدام التى دعت الى تعذيب الجسم •

وعندما تصل النظرة الى الجسم الى درجة القداسة ، فان عناية الانسان بجسمه ، تتعرض الى نوع من المبالغة غير المقبول •

وفى هذه المرحلة تفنن الانسان فى اظهار قوته البدنية ، وأسرف فى تقدير قواه ، حتى كاد ان ينكر القوى الأخرى فيه ، ولم يعد يحفل كثيرا بعقله . ولا بوجدانه ، وصارت المادية تحكم تصرفاته ، وانصرف الى الافتتان ببدنه ، جعله يقيس كل شىء بنموه المادى .

ولم يجد الانسان غضاضة فى الانزلاق الى مرحلة همجيته فى التنفيس عن غرائزه ، فكادت الحياة تصبح غابة من غابات الوحوش التعبير فيها عن القوة ، هو العدوان ، والتخمة والجنس •

وكانت هذه المراحل فى تاريخ العلاقة بين الانسان وجسمه من أسوأ مراحل تطوره • وان الجدب العقلى قد قتل مواهب الانسان ، والجدب الوجدانى قد قتل عواطفه •

وكما كانت مراحل تعذيب الجسم ، عقيمة ومجدبة ، من النواحى البدنية ، فان هذه المراحل لم تقل عنها جدبا ، ولكن من جانب آخر مخالف للجانب الاول ٠

لكن الانسان استطاع بعد أن ادرك أن كلا النظرتين فيها قدر غير قليل من الخطأ ، بدأ يوازن نظرته الى جسمه ، فلا يسرف على نفسه أشد الاسراف ، بوئام أو بخصام ، حتى يجنى ثمرة التعامل المتزن مع جسمه ، وهو فى النهاية القالب الذى سكنه ، ويعايشه طوال حياته ٠

بدأ ينمى جسمه لا على أن ذلك هدفا فى ذاته ، ولكن على أن الجسم وعاء لا غنى عنه للمحافظة على حيويته ، وعلى طاقته العقلية والوجدانية ، وسبيله الى الموهبة العلمية والفنية .

وأخذ الانسان يتعامل مع جسمه بالأسلوب العلمى ، الذى يتفق وضرورات التطور ٠

الغذاء ضرورى لحياته ٠ ولكن الغذاء شيء ، والافراط فى الغذاء الى حد الترهل ، شيء آخر ٠

الكساء ضرورى لحفظ الجسم . ولكن الكساء شيء والمبالغة فى الكساء الى حد التجميل شيء آخر ٠

وبدأت الرياضة البدنية تصبح وسيلة الانسان ، لنمو جسمه نموا منطقيا مع تطوره ٠

فهى أولا وسيلة ممتعة للارتباط بالبيئة ، واكتشاف صلتها بالانسان ٠ ان المشى على سبيل المثال ، يربط الانسان بالطبيعة ، فيتعرف عليها ويقتنع بأنه جزء منها ، فيحافظ عليها ، ثم هى بعد ذلك شكل من أشكال المتعة المرحة التى تجلب السعادة للانسان ٠ وأخيرا هى وسيلته لاختبار قواه عن طريق الصراع مع أقرانه ، ان الألعاب تعكس حب الانسان للصدام مع الآخرين ، ولكن بأسلوب مهذب ومتمدين ، تحكمه القواعد والقوانين ٠

كل هذا تحققه الرياضة ، وتحقق معه المحافظة على الجسم بتدريبه الدءوب المتصل على الحركة ، وعلى النشاط ، وعلى مواجهة الصعوبات التى يمكن أن يتعرض لها الانسان ، وهو يسعى فى سبيل الرزق ، وهو يحتاج لجسمه ، ليتمكن من خلاله من الصمود للعمل الشاق سواء كان هذا العمل بدنيا أو عقليا .

وعندما وجد الانسان ، أنه قد يصل الى درجة من صقل بدنه الصقل الذى يهيئه للتعبير بحركته البدنية عن بعض نزعاته ، استثمر

هــذا الجسم فى التعبير الفنى عن نفســه ، فكان الرقص التعبيرى ، وكانت فنون الرقص التقليدى والحــديث ، على أنغــام الموســيقى ، ومصاحبة لغناء المغنين .

بل ان الحركة البدنية قد نشأت فى بعض الطقوس الى درجة التعبير عن عبادات بعينها كذلك صارت فى طقوس أخرى وســيلة من وسائل اصلاح النفس عند ما تتعرض النفس الانسانية لعقدة مرضية لا تشفيها الا حركة بدنية وئيدة أو عنيفة .

وفى مجال العلم ، صار جسم الانسان ، مادة لمهارة الجراحين وعلماء العناصر الحيوية فى الانسان ، فخضع للفحص والتحليــل والتشريح ، لتحديد علمى دقيق لعلم وظائف الأعضاء .

وكما ألهم الجسم الانسانى العلماء بكثير من الدراسات ، فقد ألهم الفنانين ، بجوانب ابداع دقيقة وباهرة ، أظهرت ما فى هذا الجسم من مظاهر القوة والصلابة والجمال جميعا ، ســواء فى فنون الرسم ، أو النحت أو الحفر أو الطباعة .

كل هذا يدل بوضوح ، على أن الانسان قد تخلص من عقدة الذنب ، فلم يعد يلجأ الى أساليب تعذيب الجسد ، كما تخلص من عقدة الاستعلاء ، فلم يعد يصرف همه كله لتقوية الجسد ، ولكنه وازن بين الوئام والصدام ، فصارت علاقته بجسمه علاقة معرفة وتقدير دون اسراف أو مبالغة .

صار جسم الانسان يحتــل مكانه الصحيح من تقــدير الانسان نفسه ، وكانت النتيجة أن هذا الجسم قد صار وعاء يستحق الاهتمام ، ليحفظ حيوية الانسان ، ويؤدى دوره فى خدمة مواهبه .

ومن هنا صار حديث الرياضة والالعاب والترويح عن النفس جزءا لا يتجزأ من واجب الانسان نحو تنمية قدراته العقليــة والوجدانيــة جميعاً .

واختفت نظرة الانسان الى جسمه على أنه عار ، كما اختفت نظرته اليه ، على أنه اله .

عبد المنعم الصاوى

مواطن القوة والضعف في الخيال الطوباوي

بقلم : جوديث . إى . شلانجر

ترجمة : فــؤاد كامل

المقال في كلمات

« يوطوبيا » اسم تلك الجزيرة الخيالية التى تتكون فيها دولة يعيش أهلها فى رخاء ورفاهية مثالية ، ذات حكومة تبلغ حد الكمــال فى نظمها وعدالتها ، تلك الجزيرة التى تفتق عنها خيال السير توماس مور . ففى ختــام العصــور الوســطى حينما كانت أنظمة الاقطاع فى العصور الوسطى تلفظ أنفاسها الأخيرة ، ويحل محلها النظام القديم القائم على مبدأ الفردية ، شنت حملة ضد انهيار النظم القديمة اتخذت صورة مؤلفات أدبية تدعو الى جماعية مثالية تنقد بطريقة غير مبــاشرة المجتمع الرأسمالى الناشىء حديثا . وأعظم هؤلاء الكتاب شهرة هــو الســير توماس مور الذى نشرت قصته عام ١٥١٦ أولا باللاتينيــة ثم بالانجليزية عام ١٥٥١ . وقد أقبل الناس على قراءتها فى جميع أنحاء أوربا . لقد صدمته الفردية الاقتصادية التى لا ضابط لها . أراد اعادة القرى القديمة التى قضى عليها التوسع فى تربية الأغنــام ، وأراد ان يوقف تيار انتشار السوق الذى أتاح للاثرياء شراء كل ما يريدون .

اى انه أراد أن يعيد عقارب الساعة الى الوراء . وعلى الرغم من اعتراف اليوطوبيا بحق الملكية الخاصة فانها تؤكد أصالة الشيوعية .

ويقول الكاتب فى مقاله ان الأدب الطوباوى أدب خلاب ولكنه يستعصى على التلخيص . ومن السمات الجوهرية فى هذا الأدب انه لا يقدم لنا عالما مختلفا اختلافا جذافيا عن عالمنا ، وانما يقدمه بتركيب عضوى شامل للكون الاجتماعى الذى يتباين مع عالمنا تباينا ((له دلالته)) . وتعرض اليوطوبيا فى صورة قصصية عددا من المشاهد المتعاقبة يسهل تحديدها على المستوى المنتظم او النمطى ، ولكن تحديدها أشد صعوبة على المستوى التعبيرى . وليست القصة هى العنصر الساخر فى اليوطوبيا ، ولكنها هى مادة الحلم فيها ، فالقصة الطوباوية انما هى تجسيد لموضوع خيالى . ويتناول الكاتب فى مقاله هذا بالتفصيل كل ما يتعلق بالقصص الطوباوى من حيث ديناميات الحبكة القصصية ، ومقتضيات الأسلوب ، ومتطلبات البلاغة اللفظية

١ ـ اليوتوبيا وكيف لايكتب عنها

الأدب الطوباوى ادب خلاب ، ولكنه يستعصى على التلخيص ، ومن اليسير أن نلمح موضع سحره . فنحن نستمتع بمظهر «اللعب» فيما جرى عليه العرف الطوباوى ، أعنى ذلك اليقين المشترك الجوهرى ـ سواء بالنسبة لمقاصد المؤلف أو بالنسبة للمنعة التى يستخلصها القارىء ـ بأننا نواجه افتراضا يوصف بأنه حقيقة واقعة . ونحن نستمتع فى النص الطوباوى بالقوة التى نملكها على تخيل اطار شامل آخر ـ أو قل صياغة ـ للتجربة الانسانية ، اطار يحدد تحديدا نوعيا بأنه مختلف ، وكأن له وجردا ملموسا . وهذه هى الجاذبية الكامنة فى ضرب من التعبير يتيح للكاتب أن يتحدث عن أشياء جادة محتميا ومنفصلا بالاسلوب الذى يسمح به «اللعب» . ولكن لماذا كان تلخيص «اليوماتوبيات» مخيبا للظن على ذلك النحو الذى أشرنا اليه ؟ لماذا كانت «اعادة نقل «اليوطوبيا لاتوحى الا بفكرة عالم لا طعم له ؛ وابداع جرافى لانكهة فيه ؟ ولماذا كان من العسير الكتابة عن مؤلفات من هذا الطراز ؟

فلنبدأ بهذا الضرب الخاص من الفشل فى وصف المؤلفات الطوباوية ونقلها للقارىء . فنحن اذا تحدث الينا متحدث عن العالم الطوباوى فى كتاب أو آخر من الكتب الذائعة الصيت نحس أن كل شىء مضبوط ولكن بلا نكهة ، مضبوط ولكن مسطح بصورة تدعو للارتباك ، مضبوط ولكنه غير قابل للاستعمال . وما من شىء أدعى للحيرة وخيبة الظن من الملخصات القصصية لمور More أو فورييه Fourier التى يمكن أن نجدها فى تاريخ «اليوطوبيا» أو المراجع الخاصة بتاريخ الأفكار السياسية أو الاجتماعية . ولايكفى أن نقول ان تلخيص هذه النصوص يسلبها

سحرها . فربما كان هـذا الافتقار الى السـحر مفتاحا لسوء فهم يتعلق بالطبيعة الكامنة لهذا الضرب من التعبير ، اعنى فى الحالات التى لاتكون فيها دقة الوصف غير متنافرة مع تشويه أساسى لمقصد الكاتب . وليس من شك أن كل تلخيص انتقائى ، والمسألة هى المستوى المنـاسب للانتقاء القصصى . فالملخص الذى يتنـاول النص الطوباوى وهو يرى أنه عمل تأملى تصورى سيؤدى اهتمامه بجانبهالمذهبى، وسيتجه الى ابرازالمبادىء المجردة ، وسيهتدى بالعلاماتالسياسية والاقتصادية والاجتماعية التى ثبتت مضامينها الفكرية أفضل ثبوت . هذا النوع من التحليل الايديولوجى مسوق الى تجميد ماتبحث عنه وما تعترف بأنه المفتاح المنطقى للمؤسسات (أعنى اخيارات المبدأ: كالملكية ، والمساواة ، الخ) ، وبهذا تتجاهل السمة الجوهرية فى الخيال الطوباوى ، الذى ينبغى أن يكون منتظما تمام الانتظام ، ولكنه يستعصى تماما على الصياغة ، وحين يحاول الملخص أن يعالج النص الطوباوى وكأنه يعرض مذهبا مجردا فان كل مافى النص من مضمون عينى مميز لافت للنظر يبدو حينئذ سطحيا وخارجيا وأقرب الى « الحدوتة » على نحو ما ويتمزق العمل بين تصور تجريدى جاد وبين حشد من التفاصيل المفككة التى يمكن اعتبارها التجسيد المتخيل لهـذا التصور .

والكاتب الذى يقدم على كتابة موجز جاد يقف فى أغلب الأحيان حائرا حيرة شديدة ازاء مايبدو له أنه فيض زاخر بالحياة من التفاصيل المهوشة ، وليس من النادر أن يعبر عن تحفظه ازاء شطحات الكاتب الفردية ، يقدمه لنا غالبا بوصفه مفكرا جديرا بالتقدير «على الرغم» من تفاهة تسعة أعشار مايقوله ، وعلى أن لانأخذ فى اعتبارنا عنه الظاهر واحالته . وهذه المحاولات لاحالة اليوطوبيا الى تصورات مجردة واعادة كتابتها على نحو يجعلها كالبحث المجرد الذى كان ينبغى أن تكون عليه منذ البداية تخضع فجأة لاغراء المادة القصصية التى تميل الى كبتها ، وهكذا نقطعها من حين الى آخر تخير جزافى لتفصيلات لاذعة . وفى مثل هذه الحالات يذكر شىء عرضى تماما على انه شاذ وبالطبع تبدو هذه التفصيلة الشـاذة ـ التى صدمت كاتب الملخص بصورة عابرة ـ غبية فى نظر القارىء الذى يلتقى بها خارج السياق الذى يضفى عليها تكاملها ومعناها . وبهذا نكون ازاء «اعادة نقل» تمزق العمل الى افكار موجزة عامة مجردة نوعا ما ، والى حشد من التفاصيل الجزافية الغريبة التى تخلو من التناسق . وينتهى الملخص الذى يتأرجح بين القضية التى يثيرها العمل وبين تراثه القصصى الى أن يكون خاليا من كل طعم .

وهذا يكشف عن صعوبة فى تسجيل التاريخ تدفعنا الى اعادة النظر فىالتفاوت بين الجاد والمحال ، بين المهم والعرض العابر ، بين المواقف النظرية والتوضيح بالأمثلة . فلنلق نظرة أخرى على تلك التحليلات المذهبية المسرفة فى السطحية التى تعتبر النص الطوباوى مقالا سياسيا يتسم لسوء الحظ بالخفة ولايخضع لتحكم الكاتب الذى شطح به خياله بعيدا ، وان كان ينطوى على بعض اللمحات اللامعة من

نفاذ البصيرة . ويتكشـف موقف كاتب الملخص غير المتكافىء عـادة على نحوين اساسيين : يتكشف أولا فى اقحام العنصر القصصى معروضا ــ على انه لاذع ــ أعنى مفهوما فى أكثر مستوياته السطحية ــ ويتكشف ثانيا فى التهنئات الموجهة الى المؤلف لأنه كان رائدا ، وبسبب السمات المتفرقة التى يتصادف وجود نظائر لها فى مدينتنا اللاحقة . ويتشابه فى هذا ان نهنىء اليوطوبيا بتنبؤها بكانتينات المصـانع ، أو أن نمتدح كتاب العلم المبسط فى القرن الثامن عشر لأنهم اعربوا فى موضع مافى معـرض الحديث عن تطورات أخرى عن حدس جزئى ــ وان يكن دقيقا ــ عن الكهرباء . وفى كلتا الحالتين يكون التقطير الوضعى Positive filtering لهذه النصوص أعمى تماما عن نمط اهتمامها . ذلك أن المعيار الضمنى للنقد والرفض أو للاطراء والقبول لدى جميع أولئك الذين يحاولون أن يجدوا فى النص الطوباوى تقريرات مقنعة وملتوية للمفاهيم السياسية بالمعنى الواسع لهذه الكلمة هو معيار يقوم على ماينجح فى التطبيق وما لا ينجح . وكل مايبدو من الممكن وضعه موضع التطبيق (حتى لو كانت مثل هذه الامكانية بعيدة أشد البعد عن الاحتمال) يؤخذ مأخذ الجد ،" وكل ما لا يمكن أن يربط وصفه ــ حتى وان كان هذا الوصف شاقا ــ بالنظائر الذهنية فى عالم المحلل تطرح على انها محض خيال . ومن هذا المنظور يكون الجاد هو مايقترب قدر الامكان من شىء ناجح فى التطبيق . أما ما لا ينجح فيؤخذ على انه مبالغة خالصة فى الحكاية . من الواضح الآن أن معيار النجاح فى التطبيق هدام لليوطوبيا . وهذا المعيار واقعى مزيف ، لأنه يعالج النص الطوباوى على أنه نموذج نحكم عليه بما يبدو أو لا يبدو ــ فى مستوى التجريد ــ انه من الممكن احتذاؤه فى مجال التطبيق . وهذا المعيار لا يحطم المشهد ككل ، ولكنه يحيل التأمل الذى يساند المشهد الى أشد ضروب الامـلاق ، ويمزق العمل كله الى نتف متناثرة لا معنى لها .

وعلى أساس التكرار أو الاعادة التاريخية للبناء ، بأرحب معنى لهذا المصطلح ، وعلى أساس نمط الملخصات الذى يتطلبه نوع اليوطوبيا أو يرفضه ، أو يجعله ممكنا أو مستحيلا ، على هذين الأساسين تبدأ فى الظهور وجهـة نظر تأملية عن اليوطوبيا بوصفها أداة أدبية . ذلك أن حشد التأويلات يؤلف مجموعة من المعطيات التى تلقى ضوءا على اليوطوبيا بوصفها شيئا قابلا للتفسير ، كما أن ماتدفع الناس الى قوله ، وماقد تثيره من تعليقات مرضية أو غير مرضية ، يكشف شيئا عن مضمونها الخاص. فهى أداة مرتبطة بطابعها التاريخى الشامل "؛ أى أنها مصدر للملخصات التى تخـلو من النكهة ، وللشروح البراقة فى آن واحد . وسأحاول بيـان أن النص الطوباوى يتعذر تلخيصه لأنه ليس أداة لنقل الأفكار ، وأنه مصدر غير محدد ومميز للتعليقات لأنه سرد متسق . فما الشىء الضرورى لنشاط الشارح أو كاتب المقال ، ذلك النشاط اللماح الساحر ؟ انه نص ، أو ذريعة . وهنا أيضا نجد امامنا نوعا ادبيـا يتجـدد بمضاعفة النصوص وتراكمها ، نوعا يقدم لنا بناء تتحدد معالمه بأسلوب مقصـود . وهو فى وقت واحد حكاية ، وتركيب مؤتلف ، وهو يجتذب كالمغناطيس ما فى القصة من كنوز وما فى النظرية من ثراء ، وهو يقع فى ذلك المكان الذهنى الخاص الذى نحب

ان نعيش فيه ، مكان الانتباه الحالم لمشهد اصبح مباراة رياضية . ومايضفى الحياة على التعليق فى هذه الحالة هو مايجعل الملخص رخوا : الا وهو ان التجسد القصصى ليس أداة للتعبير عن تصور مجرد سابق فى الوجود ، فلو انه كان كذلك لكانت وسيلة التعبير المختارة سمجة غاية السماجة »! وكفيلة بتشويه الرسالة المنقولة . وربما بدت طبيعة الأداة الطوباوية أكثر وضوحا ، اذا عكسنا ـ مؤقتا ـ داخل اطار هذه الدراسة معيار ماينجح فى التطبيق ، مفترضين أن مايروى على هيئةالقصة هو المضمون الرئيسى . وهذا معناه أن نأخذ شطحات النص أساسا لنا ، وأن نعتبر «ما لا ينجح» جوهريا . وهنا نرى لوحة المفاتيح الحقيقية للخيال الطوباوى ، ونتبين مباشرة ان مشكلته الحقيقية هى التعبير اللفظى ، كما هى الحال فى أعمال الخيال جميعا .

دعنا ننظر الآن فى نوع «اليوطوبيا» الأدبى من خلال المؤلفات التى تنتسب اليه، على أنها تتألف من توتر بين قطبين : الاشكالى والحلمى (نسبة الى حلم) ، أو اذا آثرنا التشبيه قلنا انه قطع ناقص يمكن تمثيل بؤرتيه تمثيلا ملموسا ، فى أصله الافلاطونى بالمدينة فى «الجمهورية» وبأطلنطس فى «كريتياس» . والقطب «الاشكالى» (ويمثل المجادلات ، والسياسة ، والنزعة الانسانية والتربية ، الخ »! فى صورتها المتسامية) هو كل مايضيف الى الحكاية بعدا آخر خلاف البعد الخيالى . ومن السمات الجوهرية فى هذا الأدب انه لايقدم لنا عالما مختلفا اختلافا جزافيا عن عالمنا ، وانما يقدمه بتركيب عضوى شامل للكون الاجتماعى الذى يتباين مع عالمنا تباينا «له دلالته» ولاتثير اليوطوبيات جميعا المشكلة التى هى المشكلة السياسية المطلقة بمثل الصراحة والوضوح اللذين تثير بهما «الجمهورية» هذه المشكلة ، الا وهى كيف نتصور الاطار المناسب لأفضل تحقق انسانى ممكن . بيد أنها جميعا تحتوى على بعد عقلى وايديولوجى . «فالقضايا» التى يعبر المؤلف من خلالها عن موقفه المذهبى لايمكن أن تنفصل عن «الموضوعات» التى يتم من خلالها التعبير عن التحولات الخاصة بهذا النوع الأدبى . وليس من الممكن تمييز العناصر العقلية تحت قالب المشهد وعلى الرغم منه، من خلال عملية مباشرة من التجريد قد تلغى طابعها الطوباوى . فهذه العناصر لايمكن التفكير فيها خارج المشهد الذى تقدم لنا فيه . وبهذا المعنى لاتكون اليوطوبيا اذا قورنت بالمقال المجرد فكرا مقنعا (رقيقا أو عدوانيا) ، وانما تكون فكرا متشابكا يقدم لنا نفسه من خلال مشهد . وليست القصة هى العنصر الساخر فى اليوطوبيا ، ذلك العنصر الذى لايتمتع باللباقة الا على مستوى فى غاية الضعف ، ولكنها على العكس من ذلك هى مادة الحلم فيها . فالقصة ليست وسيلة يحافظ المؤلف على المسافة بينه وبينها على حين يستخدمها لتسوق القارىء الى التأمل ، القصة الطوباوية هى تجسيد لموضوع خيالى Imaginary thematics ، وسأحاول فى هذه الدراسة ـ ايثارا للتبسيط ـ أن أبحث فى هذا البعد الموضوعى Thematic الذى يجعل من اليوطوبيا مشهدا رمزيا »! وسأطرح جانبا النوايا والقضايا الأيديولوجية الحاضرة دائما ، متناسية اذا شئت ، المراهنات الجوهرية فى «الجمهورية» لصالح الاعترافات الجوهرية فى «أطلنطس» .

٢ ـ كتابة الحضور

في اليوطوبيات ـ التي تعد أسلوبيات منخيلة ـ العيني يفسر المجرد . فالحكومة ليست الا مثلا على الادارة ، التي ليست بدورها الا مثلا على التشريع ، الذي يتم التعبير من خلاله عن الدافع الى التقنين ، الذي ينتج أيضا الاحتفالات والطقوس . والنظام السياسي الذي يعرض علينا ماهو الا من النتائج المجردة للمشهد العام . وفي هذا المقام لاتزيد اهميته في تمييز أي عمل معين عن اهمية مشاهدالوجبات اذا اخذت معا أو الأعياد ، أو بصورة عامة كل الأشياء التي تعرض علينا . فالمشـاهد ـ عبر المؤسسات ـ هي ـ على هذا النحو ـ الموضوعات المشهدية العظمى في العـالم الطوباوي . ولما كانت انماط المشاهد المعروضة ـ أو المعاد عرضها ـ محدودة أشد التحديد من حيث العدد فان الموضوعات الطوباوية تبدو فقيرة من وجهة نظر علم الأنماط ، بمعنى أنها دائما هي هي المواقف الأساسية التي يتم استغلالها .

ومهما يكن من أمر فان هذا الفقر الكمي ليس هو البساطة . ذلك أن اليوطوبيا تقوم وتعرض في صورة قصصية عددا معينا من المشـاهد المتعاقبة التي يسـهل تحديدها على المستوى المنتظم أو النمطي ، ولكن تحديدها أشد صعوبة على المستوى التعبيري . وهنا نعود الى مشكلة دراسة الأدب الخيالي بمعناه الواسع ، أعني كل ماهو متخيل وتم التعبير عنه في المؤلفات الأدبية ، وتم الكشف عنه من خلال صياغة . وفيما يتعلق بالسرد الطوباوي ماذا ينبثق من ديناميات الحبكة القصصية نفسها ، وماذا ينبع من مقتضيات الاسلوب ، ومن متطلبات البلاغة اللفظية ؟ في هذا القالب يتعذر علينا ان نقوم بهذا التمييز ، ومع ذلك فان هذه هي المشكلة الأسـاسـية في اليوطوبيات ، الى درجة أن مواطن القوة والضعف في الرواية عن عالم متخيل تنعكس في هذا النوع الأدبي . وسأدرس الأوصـاف والأطر ، أعني الحضور الطوباوي أو العرض من حيث هوموصول بالأحرى بمعالم التخيل ، وكل ما يتعلق بالتعبير اللفظي عن الاختلاف والغيرية ، أي مقابل الغياب فياليوطوبيا من حيث هوموصول بعمليات الصياغة . ولـكن من الجلي أن هـذا التمييز تمييز مريح . وتحاشـيا لتشتيت الانتباه سأرسم أمثلتي من مجموعة ضئيلة من اليوطوبيات الشهيرة .

قانون القواعد

القمع : في السهرة السابعة من « سهرات سانت بطرسبرج » يتذكر جوزيف دي ميستر أن الرومان كانوا[١] يحرصـون على هيبة العقوبات العسـكرية بتوقيعها بصنف خاص من الخشب . ويقول المستمع اليه : « ان فكرتك تسعدني ، وخاصة حين أفكر في أن تنفيذها يسير . وأؤكد لك انني سـأكون مسرورا أن اعرض على صاحب الجلالة الامبراطور مشروعا لاقامة مستنبت زجاجي ضخم في العاصمة ، يخصص لانتـاج الغاز اللازم لامدادنا بعصي توقيع العقوبة على صـغار الضباط في الجيش الروسي . وسيكون هذا المستنبت تحت مسئولية جنرال برتبة فارس من حملة وسام القديس جورج ، على الأقل من الطبقة الثانية ، ولقب المفتش السامي

لمستنبت شجر الغار . ويمكن ان تتم رعاية هذه النباتات وقطعها واعدادها بأيدي المخضرمين المرضى من ذوى السمعة الطيبة . ويحفظ نموذج العصى التي ينبغي ان تكون جميعا مماثلة تماما في وزارة الدفاع في حقيبة مطلية بالفضة وينبغي ان تتدلى كل عصا من عروة الضابط بشريط وسام القديس جورج . وعلى واجهة المستنبت تنقش هذه العبارة : « ان خشبي ينتج أوراقي » حقا لن تكون هذه الحماقة غبية .

وعلى أي حال فان هذه « الحماقة » تلخص عمليات الحافز الى التقنين . فمن المقترح تنفيذ فكرة اداة للزينة ، وبالتالي يرتجل دى ميستر ما يسميه « قانون العصا » ، وهنا يتجه الذهن صوب الملابسات والظروف المادية المتصلة بزراعة ذلك الغار الخاص وتوزيعه ، ويرفع كل ظرف من هذه الظروف مباشرة الى مستوى احتفالي من التحريمات ، والاحتكارات ، والالتزامات ، والتكريمات المميزة . وهذا يناسب مقاصدى ميستر تناسبا تاما ، ما دام الهدف هو اقامة عقيدة حقيقية للعقاب المشرف . ويقتضي المشروع أولا : خطة ، وحجما ، وموضوعا ، وبناء ماديا : هو المستنبت الزجاجي ، فهو يحدد استخدام الغار الناتج : احتكار للانتاج ، توزيع اجبارى عام ، ثم تأتى المؤهلات التصاعدية للهيئة المسئولة : رتبة الرئيس ولقبه الخاص الذى يردد فى الحاح وصف واجباته ، ثم المتطلبات الأخلاقية والخاصة بسيرة الحياة التى تتحدد على أساسها مجموعة البستانية (من العجائز ، المرضى ، الأفاضل) . وينتقل المشروع من عملية الانتاج الى الشيء المنتج : تماثل العصى الذى ترفعه قيم الانتظام المطلق من وضع الأشياء المادية الى وضع الأشياء المقدسة ، والأبهة الرسمية تحيط بالنموذج ، الاستخدام التزييني والدال للعصى التى أصبحت جزءا من البزة العسكرية ، واخيرا العبارة المنقوشة فوق البوابة ، وهى هذا النوع من الاكتمال اللفظى للدائرة التى غطيت ، والذى يعيد تأكيد المقصد الشامل للافكار المقترحة وفى نفس الوقت يغلقها . هذا التخطيط الخيالى يغطى عناصر . عملية « العملية » تحمل رموزا بصرية الى القانون الجديد (كل عصا معلقة من العروة بشريط ، مع بقاء النموذج فى حقيبة مطلية بالفضة) . بيد أن الاشارات البصرية — فى هذه الفقرة — تقوم أساسا للديناميات الحقيقية للتقنين . ذلك أن الجوانب العملية للفكرة قد اختفت وتحولت بالتعاقب الى متطلبات المشهد ومناطق التنظيم ، واصبحت الوقائع ترى على انها لوائح وعمليات واجراءات . وانتشرت حول العصا وبسرعة أماكن ووظائف وسكان . واشكال للسلوك ، وفوق هذا كله ، شبكة مفصلة من المستويات .

وعلى هذا النحو كانت هذه الفقرة من دى ميستر اشبه بيوطوبيا مصغرة . رغم انها تظل فى مجال المشروط، ورغم انها تحرم نفسها المنفعة اليوطوباوية العظمى: اولا وهى التعبير عن القواعد باعتبارها أوصافا عن طريق اسقاط المستويات واحالتها موضوعيا . وبغض النظر عن الغرض من « قانون العصا » فانه يبين كيف

تنطلق عملية التقنين فى سيرها وكيف تستمر فى سرعتها الخاصة . وهذه الديناميات الشمولية المجهدة نفسها ، التى تتعامل على التوالى مع الجوانب المختلفة او مع المواقف التى يمكن تصورها فى منطق الممكنات "" هى التى تتحكم أيضا فى الاختراعات الطوباوية . وحين يطبق هـذا على الكائنـات البشرية ، يصبح التقنين تنظيما . وبهذه الطريقة يمكن أن يرخى الخيال الادارى لنفسنـه العنان ليصبح فضـوليا مستبدا . فيغطى الميادين الممكنة المختلفة للتنظيم مسارعا الى العناية بالتفاصيل، متنبئا بالتنوعات ، اما لتدعيمها أو للحيلولة دون حدوثها . وهو يزدهر فى ميادين الحكومة ، وادارة العدالة ، وفى الأشكال المختلفة للحياة الاقتصادية والمهنية ، وفى الحياة الخاصة فى كثير من الأحيان ، سواء كان ذلك بمناسبة تحسين النسـل ، او فى المعتقدات الميتافيزيقية . ويستطيع المرء أن يتابع فى الأوصـاف نشوءا ذاتيا حقيقيا للقانون الذى يعلو بناؤه بوضع الأشياء بعضها الى جوار البعض الآخر ، وبالتراكم فى صورة منتظمة ، وان لم تكن استنباطية . والطريقة التى تتابع عليها الاشارات بعضها وراء البعض الآخر لا تنبثق من علاقاتها بالمبـادىء "" ولـكن من تقارب ميادين التطبيق المختصة ، أو ان شئنا الدقة ، من بيان للحصر قائم على تداعى الأفكار . وقد يكون من اليسير أن نبين — فى مور More أوكامبانيلا Campanella على سبيل المثال كيف يتحطم نظام الموضوعات المنسق المتعمد وينشق فى وقت سريع نسبيا الى بيان استكشافى لحصر المشكلات التنظيمية كمـا يرد على الخاطر . ولا يعكس التفكك والاضطراب ضعف البناء الراجع الى قصور فى المهارة الخطابية بنفس القدر الذى يعكسان به ذلك الضعف فى المؤلفات الناتجة عن الخيال المبدع للعالم ، ذلك الخيال الذى يبرز أوجه عاله وينسق بينها بضرب من التنظيم . فالتقنين الطوباوى عبارة عن تنسيق مشبع بالعنـاصر البصرية — قل ذلك أو كثر — دون أن يكون تجريدا .

وفى هذا الموضع أود — دون الرجوع الى مسألة النظم السياسية ، والمناهج الادارية — أن أتناول المسألة التى هى أكثر خضوعا للنظام ، والتى تسمح بمزيد من النظام أكثر من اى مسألة أخرى ، واعنى بها « القمع » . فقانون العصا الذى يعكس فى هذا المجال مشكلات عميقة الجذور بالنسبة لدى ميستر نفسه — يقـوم بالتنظيم من قلب « القمع » نفسه ، مادامت تعالج الأداة المادية للعقاب البدنى . وحول العصا يوصف عالم يقتضى نظامه فوضى خارج نفسه ، عالم محدد من الجزاء الخالص . هذا الضرب من الانقلاب الذى يعد أحد المفاتيح الى حساسية دى ميستر التخيلية هو بالطبع حالة متطرفة منفردة . ومن المعتاد أن القمع مشكلة هامشـية فى مؤسسة المجتمع ككل . ولكنه مسألة حتمية أيضا . وحين تضع « اليوطوبيا » نظاما مدرجا مغلقا للسلوك ، تساق الى التنبؤ بامكانيـة وقوع انتهاكات . فماذا يحدث لو ان احدا لم يتصرف وفقا للنموذج الذى يضعه النظام ؟ هناك مجموعة كاملة من الأجوبة . فهناك الهروب المثالى كما نجده فى رواية « تليماك » لفينيلون ، الذى يتلخص فى القول بأنه مادام الأشخاص المعنيون قد تحولوا نفسيا "" فلايمكن

أن يحدث الموقف ، وبالتالى فانه « لا واقعى » . وهناك الاجراءات الوقائية ، كما هي الحال « يوطوبيا » مور حيث « يجبر كل انسان على قضاء وقت فراغه بطريقة لا تثريب عليها » . وهناك أيضا توحيد الاجراءات القانونية ، كما نجده فى « مدينة الشمس » لكامبانيللا ، التى تأمر القضاة بادانة الناس بتهمة الكذب مثلا ، وتوقيع الجزاءات : الحرمان من مقعد فى المائدة العامة ، أو من الاتصال بالنساء ، أو من بعض ألوان التشريف . أو هناك ما نجده فى يوتوبيا نقدية ساخرة كيوتوبيا صمويل بطلر المسماة ايرهون Erewhon (عكس كلمة « لا مكان » now here حيث تجمد فكرة العقوبات الاجتماعية نفسها على المخالفات فى تهكم مرير نتيجة لأن المرض والاخفاق المالى يعاملان على أنهما اعتداءان ضد القانون . وربما رأينا ان القمع فى « قانون الطبيعة » لموريللى يندمج اندماجا مباشرا فى بنية اليوطوبيا لأن هذا العمل نفسه قانون !

وفى يوطوبيا موريللى الصارمة المندفعة تعكس خطة المدينة انعكاسا ماديا ، حقيقة أن الانتهاكات شىء ثم التنبؤ به . أما خارج المدينة ، وفيما وراء المصانع ، ومبانى المزرعة "، ومبانى الصيانة ، تزود بعض التيسيرات الأخرى على مسافة ما : فهناك مستشفى ذو واجهة صحية ، وملجأ للعجائز فى موضع مناسب ، وعلى الجانب الآخر ، فى الموقع الأقل جاذبية ، والأكثر عزلة ، سجن ، وعلى مقربة منه تقع الجبانة . وهذا معناه فى طوبوغرافية معبرة حصر المرض ، والشيخوخة ، واقتراف الشر ، والموت ، فى ضواحى المدينة . وبالتلازم مع هذا يميز مجال الانحراف المعادى للمجتمع تمييزا قويا بمجموعة كاملة من قوانين العقوبات التى تعد « لطيفة " مثلما هى فعالة » . وهكذا تكون أبغض الجرائم هى القتل أو محاولة ادخال « ذلك الشىء المقيت الذى هو الملكية ، » ومن ثم يحاصر المجرم . وأساسا تكون مشكلة التلقائية هى التى تترجمها اللائحة الخاصة بالقمع والاعتداءات ، الى لغة تنظيمية . ولهذا السبب كانت اللائحة هامشية ومحورية على السواء : هامشية ، لأن التلقائية فى علاقتها بالقانون لا تزيد عن كونها ازعاجا صغيرا ينبغى معالجته واستبعاده بعد عرضه ، ومحورية لأن هذه الحقيقة عينها تكشف عن السمة الشمولية فى أى تمثيل للهيئة .

أما ان الخيال التنظيمى يحمى نفسه ضد الانحراف فحقيقة تبدو فى الوقت نفسه أكثر وضوحا فى الحالات التى تقدر فيها التلقائية بوصفها مصدرا للتنوع المنسجم ، كما نجد ذلك عند فورييه ، أو اذا أردنا مثلا أكثر ايجازا فى دير تيليم ، ففى هذه الحالة يعكس القمع نفسه ، ويتم التعبير عنه فى صورة نشاط مفرط . ويتحول القانون بصريا عند « رابليه » فى وصفه المدقق للمشهد ، وفى الثراء اللفظى فى أوصاف الملابس . وحين يتعلق الأمر بهذه الملابس فان الفيض المتدفق من المصطلحات والمواد والألوان يغالى فى حقيقة أن الملابس المقصودة عبارة عن أزياء موحدة ، قد تم تنظيم كل تفاصيلها فى أحكام " بحيث تجسد القانون فى متعة المشهد . وهكذا يكون الديكور أو العرض الجميل هو الغاية التى تستحضر

الوسائل ، على مستويات مختلفة فى الوقت نفسه اذا استدعى الأمر . وعلى سبيل المثال ، فان الأرياء الخاصة بباليه « تيليم » الدائم متناسقة دائما تمام التناسق ، كنتجه للقاطف الحدسى الذى يوحد بين أعضاء الجماعة من ناحية ، ولأن الرسل ينقلون التعليمات الضرورية فى الوقت المناسب من ناحية أخرى . ويظهر سلوك الجماعة تلقائيا من خلال عدوى الرغبات ، ومن خلال « المنافسة الحميدة » ، وتؤدى الأمثلة على ذلك الى استحضار شبه ملموس ، الى توضيح يتركز على معاصم النسوة التى تغطيها قفازات ساحرة ، حين يخرجن للصيد . وتحل فخامة المشهد والألوان والحركات محل سيطرة التنظيم البحت ، تقدم لنا النظام بوصفه نظاما سعيدا . وعلى هذا النحو تجمع اليوطوبيا بين المتعة التى نستخلصها من قانون ذى سطوة شاملة ، وبين متعة فن القصة .

قانون مشهدى : تخطيط المدينة

وحتى قبل أن توصف لنا المؤسسات بعرض علينا فى العادة مشهد . ومع المنظر الطبيعى العام ، ومشروع المدينة ، والترتيب الداخلى للمنازل ، ندخل فى طوبوغرافيا واثقة تمام الثقة من نفسها . فهل هذا هو الاسقاط المكانى لجهد ينشد الترشيد الخالص ؟ ومع ذلك فان هذه الاطر والديكورات تقترب أحيانا من الحد الارادى فى معالم أسطورية ، شبيهة بالحلم ، بل انها تتجاوز عادة كل معنى ، وسط ثراء من التفاصيل البصرية التى تخلو حقا من كل دلالة . وعندما تتحدد فردية المشهد فى رؤية فانه يكف عن توضيح قضية ليصبح علما أو وصفا .

والنموذج على مثل هذه المناظر الطبيعية هو مدينة « اطلنطس » عند افلاطون . ففى منتصف السهل ينتصب جبل ، لا يلبث أن يتحول الى قلعة محوطة بدوائر من الأرض والمياه متحدة المركز ، فهى بعيدة المتناول ، ولكنها مع ذلك متصلة بالبحر ، جزيرة فى جزيرة ، مغطاة بجدران تجلب أحجارها من الجبل الأصلى ، ومشيدة ومزينة لتبلغ أبهة الطراز الباروكى للمعبد المركزى ، ويمنحها الحياة ينبوع ساخن وبارد ، هبة من الله . وحول القلعة ــ الجبل ــ حلقة واسعة ، سور دائرى خارجى يعيد تشكيل المكان ، ويسمح لسكانها الأحياء أن يعرضوا فى « جلبة من كل صنف ليلا ونهارا » ، وهناك تظهر المبانى ، والنشاطات، وكل امكانية السكان البشر . ثم يأتى السهل ، وهو عبارة عن متوازى مستطيلات محوط بخندق وقنوات متقاطعة ، وحلقة من الجبال تمتد حتى البحر . ذلك أن « اطلنطس » منظر بحرى . وهو يعد أيضا أكمل المناظر الطبيعية وأعقدها ، اذ تجتمع فيه بقوة متساوية المطالب الأسطورية ، والاسقاطات العقلانية ، وتثبيت الرؤى الخاصة .

أما المناظر الطبيعية الاخرى فمظاهر أو شذرات من هذا المنظر . ويحتفظ « كامبانيللا » بالمدينة فوق التل محوطة بسبع دوائر من الجدران ، وعلى القمة يجثم المعبد الدائرى ، وقد زينته تصاوير رمزية ، وفى مركزه الداخلى المسنور

كتاب بأحرف من ذهب . أما « مور » فيبدأ بالبحر الذى لا سبيل الى عبوره ، البحر الذى يعزل فيه المرء نفسه بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، ثم يلتفت الى المكان الداخلى للريف الذى تتناثر فيه بانتظام أربع وخمسون قرية ، هى مراكز لحركات اعضاء الخدمة الزراعية . ولمدينته المربعة بحر ، ونهر ، وغدير ، وجدول ماء ، وأحواض . وفى مكان آخر يؤدى البحر - كما هى الحال فى « اطلنطس الجديدة » لبيكون - الى بنسالم ، وفى مكان آخر ربما قدمتنا الحلقة الخارجية للجبال الى « اريهون » ، كما هى الحال مع بطلر ، أو الى « الالدورادو » . مع فولتير . وتنعكس العلاقة بين المدينة والريف فى سالنت فى رواية « تليماك » حيث يتيح فينيلون للنشيد الزراعى أن يثأر لنفسه من المدينة المعتدية . اذ يميل تصميم المدن الى أن يجعل من الانتظام فى أشكالها المختلفة (التماثل ، الأبنية الهندسية والحدود) قيمة سائدة ، لأنه معبر عن التدرج والوظائف . وقد يقبل التشاكل فى المعمار وتخطيط المدن على انه نتيجة للانتظام العقلانى ، وينكر أحيانا باسم تنوع يطلب ، ولكنه لا يوصف بالطبع ، وان امتدح بصراحة ، كما فعل فينيلون الذى أراد - بحق - أن يستأنس المدينة . أما فيما يتعلق بتفاصيل المعمار ، والزخرف ، والأثاث ، فان المشهد ينقطع عند هذه النقطة ليزداد تعينا ، وربما كانت أبرز السمات هنا هى الثراء التوقعى فى التفاصيل ، وبالتالى الصبر الذى كتب به النص .

وفضلا عن بعض المظاهر المعينة فى التخطيط تدين هذه المناظر والأطر لأطلنطس بطابع واسلوب . فكما أن أطلنطس جزيرة مثالية ، جزيرة الخصوبة غير المألوفة ، الجزيرة التى كل ما فيها أفضل مما فى أى مكان آخر ، فكذلك توصف الديكورات الطوباوية الأخرى بضرب مبتهج من المغالاة فى القيمة . فهى تعبر عن البحث المبتكر عن الكمال فى الجنس البشرى ، وهو كمال نحلم به تارة ونستنبطه تارة أخرى ، ونفترضه ونصفه تارة ثالثة . وثمة جذل هائل يختفى وراء هذا الوقار المتزمت قليلا ، الذى يتسم به هذا الابداع المتخيل للمكان .

الوظيفة المعبرة للملابس

تحتل الملابس مكانا مركزيا فى سلسلة تبدأ بقانون المؤسسات ، ثم تتحد تحديد مكانها الطوبوغرافى ، لتنتهى بالسلوك الشعائرى والاحتفالى ، ذلك انها (أى الملابس) فى وقت واحد مشهد - من خلال اختيارها - وشكل

من اشـــكال الســلوك . والملابس بالنسبة لليوطوبيـا هى المكان المثــالى للتبريرات العقلية للتناول السحرى للمظهر . واننا لنحاط حقا بشىء عن الصحة وعن الجمال الجسدى وعن القواعد الصحية وطول العمر . بيد أن الزى بوصفه التناول الحضارى للجسم يتلقى مزيدا من التوكيد ، ذلك ان النظم البعيدة النظر تحيـل الثوب دائما الى زى موحد . والشىء اللافت للنظر فى أوصـاف الثـوب وقواعده هو أنها تتخذ معانى ، فهى ترتبط بالسن ، والمهنة ، والفئات الاجتماعية أو الطبقات "" والمنـاصب الرفيعة ، والوظيفة . وربما عبرت أيضـا عن مواقف اجتماعية أو أخلاقية نحو الثوب ، كالوقار من خلال رفض الترف ، أو فى مجتمع غنى ، قد تعبر — على عكس ذلك — عن انتشـار الألوان والأشـكال باسم القيم الجمالية للتنوع المرتب . بيد أن الرداء فى كل الأحوال معبر لا عن شخصية المرتدى ولكن عن دوره بالنسبة للجماعة . فهـو يتحدد بفئات ، ويتم تصـوره على أنه قانون سائر . كما يعبر عن الدور الاجتماعى للشخص الذى يرتديه ، بل يعبر عن أكثر من ذلك ، عن الوضع الممنوح لسكانه بالعالم الطوباوى الذى ينصح به .

فلنبدأ بالحلقة الضخمة المثلمة الباروكية من الألوان فى سالنت ، اذ يعتمد « فينيلون » على اللون ليقيم نظاما من الامتيازات الطبقية التى لا ترتبط بالفخامة وبالتالى لا ترتبط بالثروة . فيقول : « وهكذا ، دون أى تكلفة ، سيتميز كل فرد وفقا لحالته » . ففى الوسط يجلس الملك مرتديا ثوبا صـوفيا بنفسـجيا موشى بالذهب . الصف الأول يرتدى ثيابا بيضا ذات أطراف ذهبية ، ويتحلى بخواتم فى أصابعه "" وميداليـات ذهبيـة ، والصف الثانى يرتدى ثيـابا زرقا ذات أطراف فضية ، ويتحلى بخواتم ، ولكن بلا ميداليات ، والصف الثالث يرتدى ثيابا خضرا دون أطراف ، ودون خواتم ، ولكن بميداليات . والصف الرابع يرتدى ثيابا صفرا باهتة ، والخـامس حمرا فاتحـة أو قاتمة ، والسـادس رمادية بلون الكتـان ، والسابع بيضا ضاربة الى الصفرة ، وأخيرا يأتى الرقيق خارج الحلقة ، ويرتدون ثيابا بنية مائلة الى اللون الرمادى . وهذا اسقاط تصـويرى يتنـاوله المؤلف مع الجماهير العريضة ، ويلتقطه بتفاصيل تتعلق بفروق الألوان التى تؤلفها الأطراف والخواتم والميداليات . وبالعلاقة مع هذه الصورة قد تتحرك اليوطوبيا اما صوب تخفيف البعد البصرى للملابس "" أو على العكس نحو التضخيم من وظيفته التزيينية (أو الزخرفية) .

ويخف البعد البصرى حيث يقوم التنظيم على هجوم ضد قيم الترف . وهذا

هى حالة « مور » الذى يلغى الألوان مع المواد . فالجلد والصوف الطبيعى هما الوان أقل حيادية للملابس من كونهما الوانا مضادة . وهذا موقف يشبه المعاملة المعكوسة التى تحط من قيمة الذهب والأحجار الكريمة فى «اليوطوبيا» . فمابرحت الجواهر محملة تحميلا شديدا بالقيم ، بيد أن علامة التحميل قد عكست ، مادامت هذه الجواهر لا يتحلى بهـا الا العبيد والأطفـال ، ومن ثم تصبح اشـياء جديرة بالاستهزاء والازدراء . وبالمثل تدل الفروق اللونية الموحدة المحايدة للثياب على رفض لكل تلون ، لا على مجرد التخفيف . ويصدق هذا أيضا على الملابس الكتانية البيض المفصلة بطريقة تجعلها صالحة لشن الحرب التى ينصح بها « كامبانيلا » .

وهناك من ناحية أخرى وفرة من الأزياء المتألقة فى «يوطوبيات» أميل الى الطابع البصرى منها الى طابع المؤسسات مثل «تيليم» أو «أطلنطس الجديدة» ، او حتى فى «ايكارى» لكابيه ، وان تكن هذه اليوطوبيا الاخيرة عبارة عن سلسلة من التخيلات فى المنهج والشكل . أما «أطلنطس الجديدة» التى تعد «يوطوبيا» غير نمطية من اوجه شتى فانها تحفل بديكورات غنية ينطلق فيها الخيال الساخر بكل طاقته . ولاتشرح لنا بنسالم ــ وهى الجزيرة التى يصفها على أساس قوانينه ــ لأنهـا لا تخضـع لنظرة الراوية . ومن ثم كلما تقدمت الحكاية لم نعرف أكثر من النتيجة الجزئية والقصصية القائمة وراء تقنين كامن للأزياء . فنحن نعرف مثلا أن موظفا يظهر فى بداية الأمر مرتديا ثوبا أزرق بأكمام فضفاضة ، وقميصا أخضر، وعمامة خضراء تسمح بظهور خصلات شعره ، ثم نلمح بعد ذلك موظفا آخـر يرتدى أيضا ثوبا أزرق ، بيد أن عمامته البيضاء تحمل صليبا أحمر فى أعلاها . ولانتعلم مطلقا نظام الدرجات التصاعدية الذى يحكم العمائم . نحن نعرف أنـه قائم ، ولكن كل مايعرض علينا هو قلة ضئيلة من الترتيبات الزاهيـة الألوان . ويتخذ المشهد أسلوبا وفردية فى آن واحد فى ذلك الوصف الرائع الذى يسـجل الموكب المصاحب للعالم الجليل الذى هو عضو بيت سليمان . ويوجه الانتباه أولا لمظهر هذا الرجل ، والنسيج الذى صنعت منه ثيابه ، وقفازاته المرصعة بالجواهر وحذائه المخملى الذى بلون الخوخ ، ثم يمتد الوصف الى العربة التى يسـتقلها وما فيها من مواد فخمة ، ومايتراكم عليها من زينة وزخرف . ثم يتسع الوصف ليشمل الموكب كله : الجياد ، والتوابع ، والسمفونية المنسوجة من المخمل الأزرق والساتان الأبيض المؤلفة من خمسين مساعدا من الشبان ، بريشهم الملون ، ثـم يعود مرة أخرى الى الرجل الجالس على الوسائد الزرق المصنوعة من بلش (١)

(١) نوع من الحشـو الفـاخر للوسائد .

ناخر . ومن هذه التفصيلات المعقدة والواضحة المعطاة فى هذه الرؤية ، ربما كان اشدها الغازا ذلك التفصيل الذى لايرتبط بالديكور بل بالصورة ، واعنى به خصلات الشعر البنية لسيد العلماء ، ولحيته المستديرة ، وهى اخف قليلا من لون شعره .

طقوس الوجبات والأعياد

أن تعرض النـاس أثنـاء الفعـل ، دون أن تبرز فرديتهم نفسـيا ، ودون أن يتدخـل حادث معين ، هـذه مهمة ادبية صعبة . وما على المرء الا إن يتـذكر المشـكلة الأسـاسية فى الكتـابة ، واخفـاق « مونتسـكيو » فى « رسـائل فرسية» بقصته عن «التروجلوديت» . فكيف يستطيع المرء أن يبرهن — برهانا مقنعا — على الخبث الفوضوى لشعب لا معالم له سوى معالم الحكاية الخرافية ؟ وفضلا عن هذا كله كيف يمكن أن يبين المرء على نحو ملموس الطريقة التى أصبح بها سلوك هذا الشعب فاضلا على حين بغتة ؟ يرسم مونتسكيو تخطيطا غامضا للسعادة التى تمنحها البراءة الجماعية ، مشيرا الى الأعياد ، والعقائد ، والوجبات، والمباريات الرياضية ، والأغانى ، وكل موضوعات الأدب الرعوى . ولكنه يريد أيضا أن يعرض الفضيلة التى هى علاقة مع الآخرين دون أن تكون شكلا لسلوك الجماعة ، ثم يقرر ابراز سلسلة من الحالات النموذجية فى صورة موجزة : « قال أحدهم ذات يوم : وينبغى على أبى أن يحرث حقله غدا ، وسأستيقظ قبله بساعتين وحين يذهب الى حقوله سيجد انها قد حرثت جميعا !، ... الخ» . بيد أن هذا المستوى القصصى الذى يتأرجح بين تجريد المبدأ أو حتى بين عمومية المشـهد الجماعى النمطى ، وبين تشخيص الروائى ، هذا المستوى يفشل فى اثارة أدنى ضروب التعاطف . فهؤلاء التروجلوديت الأفاضل مضحكون لا بسبب أى قصور من جانب الكاتب ، ولكن لأن الفضيلة لايمكن أن تعرض بهذه الطريقة ، وبهـذا المستوى من التناول .

اذ ينبغى على اليوطوبيا أن تطلعنا على مشهد النشاطات التى لاتحدث أى تغيير ، فهى لا تستطيع الا أن تبين النشـاطات الجماعية ، النشـاطات المنظمة ، النشـاطات الدورية ، مادام الزمان الدورى وزمان المؤسسات هو النـوع الوحيـد من الزمان الذى لايمزق النظام المشهدى للاشياء . وليس أمام اليوطوبيا غير اختيار ضئيل ، فهى تؤكد — على سبيل التفضيل — من بين أشكال السلوك الانسـانى

جميعا ، تلك الأشكال التى تعير نفسها لعملية الطقوس الخيالية ، كالوجبات والاحتفالات . ففى هذا العالم المحدود جدا لما يقبل العرض يكشف فورييه عن السلوك فى مجال تأثيره ، وفى عملية الانتاج الاقتصادى «» وذلك لأنه يقوم بتحويل هذا السلوك الى مباراة احتفالية ، فهو لايفعل اكثر من توسيع المكان المخصص للأعياد والاحتفالات . ويعد مشهد موعد تناول الوجبة موضوعا جوهريا للخيال الطوباوى . وهذا يصدق بوجه خاص على حالة الوجبة التى يشترك الجميع فى تناولها ، والتى تساندها أيديولوجية ، ولكنها تدعم — فوق هذا كله — ديكورا (أو اطارا لمشهد) . وتوصف الترتيبات بالتفصيل بتوكيد مبتهج على تدرج المكان وفقا لرتبة الأشخاص ، واختيار الجيران على المائدة مع تبريرات اخلاقية تترتب على الاستقامة الذاتية . وليست تحديدات المشهد تحديدات وجبة ملموسة ، ولكنها قوة الاستباق المؤسسى واتجاهه فحسب . وهكذا يضع «مور» النسوة على اجانب الحر من المائدة ،حتى اذاكانت احداهن حاملا وشعرت بالمرض «استطاعت أن تنهض دون أن تزعج الآخرين» . مثل هذه اللمسات عبارة عن امتدادات أو اندفاعات شاذة لما هو واضح . وأحيانا تحمل لحظة من الرؤية البصرية لحما ودما الى هذه الصورة التخطيطية ، وفجأة يذكر «كامبانيللا» كم هو لطيف أن يخدم المرء بواسطة «هؤلاء الشبان الفاتنين الذين يرتدون تلك الثياب الملائمة لهم تماما» .

والوجبة هى الطقس اليومى العادى المتكرر الذى يمكن من خلاله بيان الطريقة التى تتكشف عليها الحياة الطوباوية . وهناك بلاشك طقوس اخرى اكثر جدية ، وبالتالى أندر ، وهى الأعياد المنظمة ، والاحتفالات «» والشعائر الدينية ، والحفلات القومية أو العسكرية ، أو الاحتفالات التى تقيمها السلطة . وكيما تجعل اليوطوبيات مثل هذه الاحتفالات أكثر لمعانا فانها حتى الصارمة منها تتألق هى نفسها بألوان استثنائية حين يتعلق الأمر بالملابس . ففى مقابل الشعب الذى يرتدى ثيابا بيضا يرتدى مور الكاهن ثيابا زاهية متعددة الألوان تحاكى الأجنحة والريش المتلىء بالرموز . أما عند « كامبانيللا » فتظهر أثواب الكهنة فى صورة جميلة جمالا خارقا «» وحافلة بالرموز الدالة ، مثل ثياب هارون . أما اليوطوبيات التى تهتم بالزى فانها لا تهرب من مشكلات الأسلوب التى يثيرها ذلك الإطار غير المألوف داخل عالم هو نفسه اطار (أو ديكور) . فهى تتناول المشهد عن طريق التوسع ، والمغالاة فى حجم الجماهير ، والألوان ،

والثراء ، والمهـابة ، أو فى عبـارة واحـدة ، عن طريق الافراط . وبالاضـافة الى ذلك بينا نجد ان «الوجبة» ساكنة نسبيا فان الاحتفال يقتضى سلسلة منظمة من الحركات التى تتيح للمؤلف أن ينظم تتابع الأفعال فى الزمان ، وهذه هى أكمل متعة وأعقدها فى الابداع الطوباوى . وبالنسبة للبهجة ، والاصرار ، والتأكد ، فلنر كيف علينا «بيكون» فى اطلنطس الجديدة «عيد العائلة» ، وهو احتفال خاص أقيم تكريما «لتيرسان» ، وهو الاسم الذى يطلق على رب كل أسرة . والمشهد صورة براقة ، وباليه يتألف من ثلاث حكايات قصيرة . ويشعر المرء أحيانا بأن اللون والطقوس هى عند بيكون بعدان متكاملان للمشـهد ، حين يعرض الخيال البصرى عن تسجيل الحركات من أجل التركيز على تفصيل لاحركة فيه ، وهذا التفصـيل يقوم بتضخمه تضخيما يفتقر الى التنـاسب اذا قيس بالمجال العام العرض ، وتطور المشهد . وفى احتفال فخم يقدم الى « تيرسان » عنقود ذهبى من العنب ، هدية من الملك . وحبات العنب مطلية بالمينا ، فاذا كان عدد الذكور فى الأسرة اكبر من عدد الاناث فان الطلاء يكون بنفسجيا محلى بشمس صغيرة فى أعلاه ، اما اذا كان عدد الاناث أكبر فان الطلاء يكون أخضر مائلا الى الصفرة يعلوه هلال . وتظل الرموز الزخرفية لحبـات العنب الحمر والخضر متنـاسبة مع الصورة ، أما الشـمس الصغيرة أو الهـلال الذى تزين كل حبة عنب ، فيلفت الانتباه فى صورة مكبرة الى تفصـيل يقاطع التسلسل الزمنى الفخم للسلوك . وليس من شك أننا نستطيع أن نعرف الكثير من الطريقة التى توصف بها وليمة نموذجية .

وربما كان الاحتفال الذى يعزوه أفلاطون الى شعب «أطلنطس» هو أشد هذه الاحتفـالات ايغالا فى الغرابة والسرية ، وهو أيضـا الاحتفال الوحيد الذى يعالج عن طريق الايحاء ولطف الاشارة دون المبالغة والتفخيم . وعنـدما يجلس الأشقاء العشرة الذين هم ملوك الجزيرة للحكم على أى شخص فانهم ينسحبون من تلقاء انفسهم ، ويؤدون طقسا دينيا يقدمون فيه القربان ، ويؤدون القسم ، ثم «ما أن يرخى الليل سدوله وتخمد النار التى اشـتعلت حول القربان حتى يجلسوا جميعا بعد أن يرتدوا ثيابا زرقاء قاتمة لانظير لها فى الجمال ، يجلسون الى جانب الرماد الذى تخلف عن القـربان الذى صـاحب أداء القسم » . ولن نعرف أبدا سر ليلة الحكم ، مع أن من سمات الاحتفالات فى أى يوطوبيا أخرى أن تشرح شرحـا لامزيد عليه . أما «أفلاطون» فانه يقتصر هنا على عرض هذه

الحلقة الزرقاء القاتمة التى تحيط بالرماد ، وهذا الاحتفال من بين جميع الاحتفالات المماثلة هو وحده الذى يترك القارىء حالما .

٣ ـ كتابة الغياب

ان ماحاولت أن احدده حتى الآن هو بعض الأسس التى يعمل الخيال بمقتضاها حين يبدع اليوطوبيا . ولكن حتى اذا مضى التحليل الى ابعد من ذلك فان هذا الاتجاه الوحيد لا يكفى لكى يتيح لنا أن نفهم مايحدث . فالخيال الطوباوى خيال لفظى ، ومافيه من ابتكار انما هو صياغة ، والصياغة تحمل المرء قدما ، وتدفع ، وتحدد ،، وتبتر ، وتزداد ، وتتخلل الابتكار . وهى على كل حال تجلبه الى الوجود : ذلك أن اليوطوبيا تتحقق تحققا كاملا فى نصها ، ولاشىء محسوس آخر بالنسبة لها ، ولانفع فيها سوى المتعة التى يشعر بها القارىء وهو يتابع تقلبات المؤلف بين خيالاته وأوهامه . ومواقف الكاتب النظرية ، وقضاياه الاشكالية تنتقل خلال التمسك بمسيرة اللعبة . فنحن هنا لانتعامل مع لغة مجردة تستدعى صورا ملموسة ، وتستعين بأمثلة توضيحية ، بل يبدو اننا ازء بناء رحب ، شديد الحساسية بنفسه ، تتلاقى فيه الصور والمقاصد فى مشكلة مشتركة هى القدرة على التعبير . وكنت أود ان أتناول مشكلة التعبير تناولا جزئيا جدا ، من خلال الوسائل التصورية واللفظية المتاحة للتعبير عن تجربة الاختلاف . ذلك ان تصور الاختلافات بين العالم الطوباوى وعالمنا والتعبير عنها وتوضيحها هو المشكلة وهو العملية ، وما نحن بصدده ليس تمثلا يتبعه اتصال ، بل هو عالم لا واقعى تماما . بيد أن مواقفه اللاواقعية حافلة بالمعنى بالنسبة لنا فكيف يصل المؤلف الى تقريره للفروض التى هى « شىء آخر » بأقوى معنى لهذا اللفظ ؟ وما هى العمليات التى تجرى فى هذا النمط الخاص من القصص ؟

التغيير : عمليات التغيير هى تلك العمليات التى تهدف الى أن ندرك أن المجتمع الطوباوى والانسان الطوباوى هما شيئان مختلفان عن خبرتنا . وتعد الخبرة المشتركة هنا بمثابة مرجع ضمنى يجعلنا على وعى بالتغيير . والأشياء التى تروى لنا تتخذ كل قيمتها ونكهتها عن طريق المقارنة المستخدمة بين الأشياء كما هى فى الواقع ، ونحن مدعوون للنظر فيما وراء القصة لنقيس مدى التغيير . وفى هذا النداء لادراك المسافة يكمن الجانب الخلاق والأيديولوجى لليوطوبيا . والاختلاف بين القصة الطوباوية والمرجع المشترك يسمح بتوتر هو الذى يمنح النوع الأدبى لليوطوبيا وظيفته الدينامية . وهذا مايفسر لنا لماذا قد يكون مجرد وصف مشهد ـ يوصف دائما بطريقة سكونية (استاتيكية) ـ نداء للتغيير (صوب شكل آخر من التنظيم الاجتماعى ، وصوب انسان جديد من الناحية النفسية) . هذه السمة المحرضة الناقلة لليوطوبيا بوصفها عرضا لعالم متغير ،، هو عالمنا ـ وان ادير على نحو مختلف ـ لوحظت كثيرا . وتناول «مانهايم» هذه النقطة بوجه خاص . وهنا احب أن أسترعى الانتباه الى العمليات الأدبية التى يتم بها التعبير

من التغير ، وأولا وقبل كل شيء الى مسألة اقامة النظام الجديد . فبعض اليوطوبيات تعود الى الماضي ، وتتضمن تفسيرا لدستورها الخاص . فهي ترى نفسها من زاوية الاصلاح ، وتبرز الحركة الأساسية «ليوتوبوس» أو «سولومونا» أو «ايكاروس» ، وبعضها الآخر يعرض نفسه - على النقيض من ذلك - بوصفه من بنات حكمة الطبيعة ، وانه لم يؤسس قط . وقد تقع أيضا تنويعات فى النبرة التي تعرض بها مجموعة الفروق المكتسبة ، لا لأسباب مذهبية فحسب ، بل لأسباب الاختيار الخطابي أيضا . وهكذا قد تعمل نبرة الحكاية نفسها - سواء كانت تعجبية أو طلبية - على تأسيس المتضايفات (المتلازمات) ودرجة الاختلاف بين حالة الأشياء التى يعرضها المؤلف وبين موقفنا نحن "؛ كما هى الحال فى الكتاب الأول من «يوطوبيا» مور و «ايكارى» لكابيه . بيد أننا نجد أيضا عملية التهكم البارد التى تتألف من ابراز أشد العناصر اثارة للدهشة ، وكأنها لابد أن تبدو جلية لكل انسان . ذلك أن فن تعليم التغير لايمكن أن يكون ذا معنى واحد فحسب ، أيا كان مافى هذا الحكم من تعميم .

اليوطوبيا تعرض علينا مشهدا نحن مدعوون فيه لمشاهدة أناس قد صاروا مختلفين - سواء كانت هذه الدعوة سرا أو علانية . وعند هذه النقطة ترتفع كل مسائل الأخلاقية الاجتماعية الى السطح ، وتوضع فى الحكاية الطوباوية بطريقة اسلوبية متعمدة . وثمة عدد من الاشارات أو الارتباطات التى تعبر فى مستوى التقليد الطوباوى عن حلول أساسية أو اختيارات . ومن السمات المميزة لليوطوبيا بما تنطوى عليه من وظيفة اللعب ، أن المشاكل الحارقة فى الوجدان الانسانى تهاجم عند نقطة خارجية ، وتعالج معالجة ثانوية . فمشكلة الأخلاق تعالج على سبيل المثال من وجهة نظر تأسيسية بحتة : تحسين النسل ، الزواج ، الأسرة ، مجتمع النساء ، الزواج بواحدة ، الزنا ، الطلاق . ومن ناحية أخرى يزداد توكيد الذهب زيادة عظيمة "؛ فلايصبح الذهب علامة على المشكلة الاقتصادية والنفسية للثروة فحسب ، بل يحمل أيضا عبء الحياة العاطفية ككل : لا معقولية الشهوات، وكل مايمكن أن يدخل فى العلاقة بأية ملكية . وهذه الحالات تتجسد فى الذهب وتظهر فيه ، ولكنها تستبعد فى الوقت نفسه وتجمد بطريقة سحرية . فليس من المهم أن يعد الذهب شيئا مخجلا ، مخوفا ، مستبعدا ، أو أن يهمل فى وفرته الفائضة ، أو أن يحفظ لاستخدام سلبى ، أو أن ينثر فى غزارة . المهم هو أن الذهب يجسد ويعبر بطريقة تبعث على الاطمئنان عن السر المخيف للعنف الانسانى الذى يمكن أن يكون شديد الخطر ان ارتبط بالأخلاق ، لأنه مباشر جدا . والذهب نفسه - لأنه شيء ظاهر جدا - ليس عنصرا قويا كافيا للشعور بالأمن ، ولهذا نستبدل به الخمر . فالخمر فى علاقتها بالذهب هى الصنو الأصفر ، وتعد نوعا من الانحسار . ومنذ أن كتب أفلاطون «القوانين» مابرحت المناقشات عن المواقف المتخذة من السكر تظهر من حين الى آخر : هل هو خطر لأنه يعزل أم لأنه يكشف، لأنه خادع أم لأنه صادق ؟ والموقف الذى يتخذه المرء من السكر - وهو نوع من

السلوك الذى لا يتحكم المرء فيه ــ يعبر عن تصور للتحكم . فلو ان الانســان كان نفسه حقا حين يمتلك زمام أمره لجعله غريبا عن نفسه ، ولجعله يناقض طبيعته الكامنة ، ولكن اذا عد ضبط النفس سيطرة وقهرا فان التحرر الناجم عن السكر هو ما يجعل فى الامكان ظهور نوع شاذ من السلوك ، ولكنه فى نهاية الأمر صادق . والدور المعطى للخمر فى اليوطوبيات هو أيضا وسيلة للكلام عن العاطفة . وعنــد فورييه تتحول المناقشة عن الجنس ــ بصورة مماثلة ــ الى مناقشة عن الطعام .

الغيرية : ليس السؤال هذه المرة عن الاختلاف النسبى حين نعقد المقارنة مع انفسنا ، ولكن عن الاختلاف الجذرى . كيف يمكن عرض عالم مختلف بصــورة مطلقة ، ومع ذلك لا يكون هذا العالم خياليا ؟ كيف يمــكن صياغة فروض تبــدو غريبة أساسا عن نقاط اشارتنا »؛ داخل اطار شامل من التماثل ؟ وهنا ينبغى أن نفحص تقنيات الترشيد التى تسمح لليوطوبيا بوصفها شــيئا متقطعا بالاندماج داخل التيار المتصل للقصة : كيف يتم تنــاولها ، وكيف ولمــاذا تترك ، ومصــير الانسان الذى تركها ومنزلته ، وهل تعطى وجهة نظر الذات الايجابية ، أى الميزة المطلقة للنظر الى المشهد وجها لوجه ، للراوية المسافر ، أو للمخبرين المقيمين، وبأية حيلة تذكر العقبة الواقعية التى تضعها لغة الاتصال ، ما دامت كل صعوبة مفترضة يتم التغلب عليها فورا .

يحاول المؤلف فى معظم الأحيان التعبير عن اختلاف الغيرية الخالصة بوسائل كمية ، بالأبعاد المتزايدة ، بالأرقام ، وبوفرة الثروة . فشــوارع المدينــة تصبح فسيحة »؛ والناس يعيشون حياة خرافية الطول ، والســلطات تبــدو فى مواكب هائلة ، والوجبات حافلة بأفخر المأكولات . وأحيانا يهجر النص الزيادات الكمية ليحاول تسجيل الاشارات الكيفية مباشرة ، فيقدم تفاصيل حسية ، فعلى سبيل المثال : « كانت نافورات المياه الصــافية ، ونافورات الميــاه الوردية ، ونافورات عصير القصب ، تسيل دون انقطاع فى الميادين الرحبة المرصوفة بنوع من الحجارة التى تفوح منها رائحة شبيهة برائحة القرنفل والقرفة » . الطعوم والعطور ، هذه هى الطريقة التى يصفبها فولتير مدينــة « الدورادو » ، وهو يحــاول أن يوحى بنقلة طفيفة ــ ولكنها كافية ــ فى استخدام المواد : « أطباق مصنوعة من نوع من الصخر البلورى » ، « وسادة محشوة بريش الطيور الطنانة » ، « أثواب مصنوعة من ريش تلك الطيور » . وفى محاولة التعبير عن الفخامة يلجأ فولتير الى التورية والعبارات المتناقضة التهكمية : « كانت حجرة الانتظار مغطاة بقشرة من الياقوت والزمرد ، بيد أن النظام الذى رتب بمقتضاه كل شىء كان ملائما لهذه البســاطة المفرطة » »؛ ويقاد المسافرون بعد ذلك الى الجناح الملكى « بين صفين يضم كل صف منهما ألفا من الموسيقيين ، وفقا للعادة المتبعة » . هذه الحيلة الأخيرة ، حيلة عرض الفخامة المفرطة على أنها شىء مفروغ منه ، استخدمت أيضا فى «أطلنطس» أفلاطون . فهذه الجزيرة الغريبة ، جزيرة الوفرة ، تضم كل ما يمكن تصــوره ، اذ يفترض أفلاطون أن « الفيلة كانت كثيرة العدد » . كما يستخدم أيضا عمليات

اخرى . فغزارة النباتات والفواكه تنتهي – كضرب من اللغز أو النكتة – بوصف فواكه مجهولة لا اسم لها ، تفاجىء القارىء الحسن الظن ، وتشتت خياله . وهى عملية خليقة بالكاتب « بورجيس » ، اذ انها بتشتيت انتباه القارىء تحمله على الانصراف عما ينطوى عليــه الواقع من ضروب اليقين ، ويمنح أفلاطون الجزيرة أيضا معدنا أسطوريا هو أوريشاليم « الذى يتوهج كالنار » ، والذى يعد أثمن الأحجار جميعا فلم يبق الا اسمه هذا الاسم اللامع لنــوع مفقود من المــادة يضىء روعة أطلنطس الفريدة ، ويســاعد على اقناعنــا بأن الجزيرة التى وجــدت تحت الشمس كانت تحمل هذه الأشياء المقدسة الرائعة التى لا حصر لها » .

التاريخ الأسطورى : ولكى تمضى اليوطوبيا قدما ، ولكى تسلح نفسها أفضل تسليح بما تفرضه القصة من تصديق ، فانها تبرز أحيانا بعــدا اضــافيا . فهى تحاول ، بمحاكاة حضور مضاد ، أن تؤكد غيابها الجوهرى ، وأن تحيله الى شىء متسق . وهى تعاملنا كما تتعامل قوة مع قوة أخرى . ومع أن مسألة الاتصالات بين اليوطوبيا وبين عالمنا تثير وتكشف عددا من المشكلات التى تعد أكثر من مشكلات فى الشكل فانها أيضا عملية أسلوبية تساعد على التعبير عما لا يقبل البرهنة عليه : أعنى أن اليوطوبيا تندرج فى المكانية على هيئة غياب . وهناك بعض كتاب اليوطوبيا الذين ينطوون على انفســهم بعنف فى عزلة صــارمة ، وبعضهم الآخــر يكون أكثر انفتاحا ، بل يكونون توسعيين وأصحاب رسالة (مبشرين) مثل « كابيه » . وفى « يوطوبيا » مور يتعلم الناس اللغة اليونانية بالعدوى ، ويكتسبون – من خلال كتب قليلة – جوهر التراث الثقافى الأوربى ، فالرحلة لا تترك الزائرين ولا المضيفين على حالهم الأول . وفى « أطلنطس الجديدة » التى كتبها بيكون تعرف « بنسالم » العالم ، وان ظلت مجهولة بالنسبة اليه ، وبهذا تجسد حلم المعرفة الشاملة حين ينضم الى السرية . ومن الحق أن بنسالم هى «بلد الملائكة» « وقد تلقى مسيحيوها المتميزون كشفا معجزا خاصا . وماذا يمــكن أن يقــال عن المتحــدثين فى حوار كامبانيلا ؟ فالمسافران أحدهما عضو فى منظمة القديس يوحنا والآخر من أهالى جنوة وكان بحارا لكريستوفر كولومبوس ، أحدهما يجسد مغامرة البحر الداخلى وهى مغامرة مسيحية ، والآخر يجسد مغامرة المحيط الخارجى ، ومن خلال هذا القوس المزدوج تجتمع أوربا معا لتنظر الى مدينة الشمس .

وأحيانا تنشىء اليوطوبيا مكانا خارجيا من صنعها ، خارج الاتصــالات التى تحتفظ بها أو ترفضها مع عالمنا . وهذا نوع خاص جدا من المكانية الخارجية التى تهدف الى تحديد وضع اليوطوبيا فى شبكة من العلاقات . مثــل هــذا التحديد المكانى يختلف أحيانا عن الهوية الجغرافية الغامضة – قليلا أو كثيرا – التى ملأت بيرو ، وسيلان ، واستراليا ، الخ ، بمدنيات سرية . فما معنى مجموعة الشعوب الاخرى التى أحاطت بيوطوبيا مور ، مثل البوليليرتس ، والآنشوريان ، والمكاريان، والنيفيلوجيتس ، والآليوبوليتان ، والزابوليتس ، والأنيموليان ؟ وما معنى أن يحدد موضع هؤلاء الشعوب جنــوب شرقى جزيرة اليوطوبيا أو مكانا على بعد

خمسمئة ميل الى الشرق ؟ فما معنى تحديد الاقامة بالنسبة لمكان لا واقعي ؟ ان اليوطوبيات المحاربة لها خصوم بحكم تعريفها ، فسكان مدينة الشمس يعرفون مثلا أن على الجزيرة نفسها اربعة ملوك يحسدونهم . ولليوطوبيات التى تعد ملاذا أو معسكرات تحيط بها الخنادق ـ مثل اليوطوبيات الاستعمارية ـ عالم خلفي يؤكد مكانها . هذه العوالم الخلفية التى تبتعد خطوتين عن الواقع تفعل ذلك بتقديم « معلومات » اضافية المقصود بها مساعدة حدس القارىء على القيام بتلك المهمة الصعبة ، وهى رؤية اليوطوبيا مماثلة ومختلفة فى آن واحد .

وهذه الطوبوغرافية ترجع بنا الى ماض مبكر . ففى العرض المقنن الذى يؤلف اليوطوبيا لا يحدث شىء ، بيد أن بعض المعلومات الشديدة الالغاز تعطى لنا احيانا فيما يتعلق بزمن قديم ، يتم الحديث عنه على انه قد غبر وانتهى أمره . فاذا رجعنا مرة أخرى الى « مور وكامبانيلا » و « بيكون فسنعلم أنه قد كان زمان لم تكن فيه اليوطوبيا » جزيرة ، زمان هجر فيه شعب مدينة الشمس الهند للفرار من ملكة المغول ،« زمان رأى فيه شعب بنسالم الذى اصلحته حكمة الملك سالومونا عمودا من النور ، وصليبا فوق البحر . وقد أعطى كابيه عرضا مستفيضا لتاريخ ايكاريا ، وثورة ١٧٨٢ التى تدين لها بدستورها الخير . كما أن « أطلنطس » التى تبدو لنا فى الضوء هى المجتمع الذى تلقيه محاورتا تيمالوس وكريتياس محفورة مرات عديدة فى زمانية الأساطير الخاصة . وما هو حقا موضع الرهان فى قصة اطلنطس هو التساؤل هل كان لأثينا ماض ، وعمق فى الماضى ، حتى ولو لم يكن لها « حكمة ابيضت مع العمر » . والقصة تأمل للاصل الذى انقطع عنه الانسان اسطوريا ، الأصل الذى يخترعه الانسان لنفسه ، ثم يضاعفه ، ويحطمه فى نهاية الأمر . أما فيما يتعلق بالحكمة المصرية ، الحارسة للعصر القديم وكفيلته ، فاننا نعلم لماذا لا تملك أثينا اية ذاكرة ، ومع ذلك فان لها ماضيا أقدم من ماضى مصر ، ولماذا تعود شخصيتها الى آلاف السنين ، وأن يكن حاضرها مجرد بداية . ان اثينا القديمة التى ابتلعها الصراع ضد اطلنطس قطعت أواصرها بأثينا أفلاطون نتيجة لدراما الطوفان العنيفة ، ومع ذلك فان « اثينا ـ العتيقة » هذه ليست غريبة علينا ، انها جزء من ماضينا . انها نحن وقد تضخمنا ، بلد مترامي الأطراف، خصب خصوبة اسطورية ، لم يتبق لنا بعد تسعمئة سنة تفصلنا عنها الا هيكلها الممزق ، بلاد غنية ، ذا تغايات عريضة ، ومراع لا سبيل الى تصورها ، وينابيع لا تنضب مياهها ابدا . ان أثينا الغابرة أشبه بالجزيرة العجيبة التى تكملها على مستوى المدينة ومؤسساتها . وكان شعب اطلنطس بأفراده هو انعكاسات عملاقة مزدوجة لأنفسنا. وبين اثينا السابقةالتى كان يروى الاكروبوليس فيها ينبوعا مفقودا بدرجة حرارة واحدة فى الصيف والشتاء ،« وبين اطلنطس ، بينبوعها المزدوج ،« الحار البارد فى مركزها ، ما نوع الصراع الذى يمكن أن ينشب، اللهم الا اذا كان صراعا على الهوية ؟

وبين اثينا أفلاطون ، أثينا التى اندثرت ، وبين جزيرة اطلنطس ، ماذا يبدع

الحلم الاسقاطى من عوالم ، لكى يضمن لنفسه أساسا فى الزمان ، ثم يعلن انها قد ابتلعت ، لكى يحرر نفسه منها « وعن هذا الصراع ، وعن الفاجعة النهائية التى حلت بهذين العالمين المتحاربين ، لن نعلم شيئا ، لأن الكتاب قد انتهى ، ولأن اثنينا لا تملك اية ذاكرة ، ولأنه من المحال أن نعرف سر مغالاتنا . انه السر الذى كان كل من الملوك الأشقاء العشرة يزويه للآخر وهم جلوس بالليـــل ، متحلفين حــول نار استهلكت نفسها ، مرتدين ثيابهم الزرق القاتمة الجميلة جمالا لا مثيل له . حول هذه النار الهامدة ، وبذلك الجمال الذى لا سبيل الى احتماله ، ماذا يقول عنا ، فى ليلة الحكم هذه ، هؤلاء الملوك العمالقة الذين هم انعكاسات الهية لأنفسنا ، فى مدينتهم التى هى نسخة مفخمة من مدينتنا ، واسـقاط متألق من الماضى الذى أعطيناه لأنفسنا ؟ ان مشكلتهم التى هى الافراط ـ هى مشكلتنا ، ونحن ايضا قد تم ابتلاعنا معهم » وفاجعتهم هى عقوبتنا . وعندما نتحدث عنهم نتحدث عن أنفسنا حالمين بوطن بعيد ، على مقربة من ينابيع رائعة . وعندما نتحدث عنهم نكشـف عن شىء لن نعرفه ابدا .

الكاتبة : جوديث . اى . شلانجر

ولدت فى باريس عام ١٩٣٦ درست الفلسفة فى السوربون ، وحصلت على الدكتوراه فى الفلسفة عام ١٩٦٣ ، والدكتوراه فى الآداب عام ١٩٦٩ . لها مؤلفات فلسفية عديدة .

المترجم : فؤاد كامل

مدير البرنامج الثانى باتحاد الاذاعة والتليفزيون بجمهوريه مصر العربية .

ما الرياضة ؟

بقلم : برنــار جــو

ترجمة : فــؤاد انــدراوس

المقال فى كلمات

ما هى الرياضة ؟ أهى التمرينات البدنية التى نمارسها كما يتبادر الى الذهن لأول وهلة ؟ ان فى استطاعتنا كما يقــول الــكاتب أن نحدد ثلاثة معان لها : النشاط الخلوى الحر ، الجهد المنظم لترويض البدن، المباراة ، ومعناها الأخير بلا شك أقوى معانيها . انها به تكتسب بعدا جديدا ثنائيا ، تتمثل ثنائيته فى طرفيه المتناقضين : الفوز والهزيمة ، ويرى الكاتب أن النشاط الخلوى هو قبل كل شىء تعايش سلمى مع الطبيعة ، أما ترويض الجسم فالهدف منه هو التربية والتثقيف . ان الانسان بحاجة الى التحرر من غربته الألصــق به وهى غربتــه قبل جسده ، وبعبارة أخرى حاجته للتغلب على ثقله الطبيعى ، ومواجهة طبيعته والســيطرة عليها . أما رياضــة المبــاراة فهى لا ترفض فكرة المحيط الطبيعى كما لا ترفض ترويض الجسم ، ولكنها تضيف الى هذين بعدا جديدا هو مواجهة التغير . ويتمثل فيها الوجود المبــاشر للعنف ومحاربته الموت ، ان أحد الفريقين لابد أن يهلك ولو رمزيا .

وتتميز رياضة المباراة بسمة اخرى هى امتزاج ديالكتيكين ، فالانسان لا يستطيع قهر غيره الا اذا قهر ذاته ، فاذا لم يكن سيدا على جسده استحال عليه أن يسود غريمه .

ويفرق الكاتب بين الرياضة والحرب . ان الرياضة تشبه الحرب . انها كالحرب تسمح بالعنف ولكنها تنظمه . وهما فى الحقيقة متناقضان ، فانت فى الرياضة تقاتل لانك متفق اساسا قبل المباراة ، فى حين انك فى الحرب تقاتل لانك لم تفلح فى الوصول الى اتفاق ، والموت فى المباراة رمزى ، وفى الحرب حقيقى . وللنشاط الرياضى قيمة تربوية كبرى ، فهو يعلم حقيقة الأشياء والأشخاص واحترام القوانين، وتتميز الرياضة بوجود عنصر لا مفر منه هو التجارة التى تحيط بالرياضة بصورة مبتذلة وخارجية . ويقول الكاتب ان الرياضة فرصة للربح ومصدر له ، والسلع تباع فيها كما يباع الأداء كما تستخدم الرياضة لأغراض الاعلان ، ولها سوقها وزبائنها . ومن جهة اخرى فان التجارة تربح المال من الرياضة . ويبرر الكاتب ذلك بقوله ان الرياضة كغيرها من الأنشطة خاضعة للضرورات المادية ، ولابد أن تكون لها قاعدة اقتصادية . والرياضة فى نظر الكاتب انعكاس للعالم المحيط بها. انها تعكس مستوى الحضارة ، والاقتصاد المحلى ، والبنيان الطبقى ، والتغيرات الدقيقة فى العلاقات بين شتى الأوساط الاجتماعية .

ثم يتحدث الكاتب عن الاحتراف الذى يشتد الخلاف حوله ، فهناك من يرى أن البطل المحترف يبيع رشاقته ومهارته ويصبح بهذه الطريقة مرتزقا كسائر المرتزقة ، تاجراً وبضاعة معا . ولكن أليس ذلك تعجلا فى الحكم كما يقول الكاتب ؟

ليس فى محاولات تعريف الرياضة ما يوحى بأن هذه المحاولات ضرب من الممارسات الأكاديمية . فسياسة الرياضة التى تتوقع الاتساق تفترض وجود هذا التعريف ، ومن وراء هذا التعريف يقوم مفهوم كامل للانسان . فما الرياضة ؟ انه سؤال جدير بأن يسأل ، لأنه مفروض علينا فرضا .

ان ما يتبادر الى الذهن فى الحديث اليومى ، المألوف الشائع — حيث يجب أن نبدأ بالضرورة — هو فكرة التمرين البدنى ، ولحظة من لحظات الانفعال القوى . فبأى جوانب الرياضة يعى الانسان ؟ هناك الجهد البدنى . فالفرنسى حين يقول مثلا ان الطبيب أوصاه بممارسة الرياضة انما يعنى التمرينات البدنية . كذلك هناك حالة عقلية من الانفعال القوى . فالوصف الفرنسى لاجتماع ما بهذه العبارة « Cette reunion, c'était du sport » ويقابلها بالانجليزية لفظ spirited يعنى بالتأكيد أنه كان اجتماعا نشيطا مفعما بالحيوية . ومثل هذه التعبيرات المجازية تدلنا سلفا على ازدواج ممكن فى التفسير ، قد نتخذ بناء عليه وجهة نظر طبية تحيل الرياضة الى طبيعة ، أو وجهة نظر اجتماعية سيكولوجية تحلل رمزية اعتراف الجماعة بالفرد .

وحتى لو اخذنا بما يجرى على لسان عامة الناس فان للرياضة بمعناها الصحيح اشكالا مغايرة ممكنة ، ولكن الأمر يصبح هذه المرة خطيرا، لاننا نستطيع ان نجد على الأقل ثلاثة معان للرياضة .

فكلمة « الرياضة » تعنى أولا اى نشاط خلوى حر . والحرية ـ ونحن نتحدث عن الوقت الحر ـ تفهم هنا بمعنى التحرر من قيود المدينة ، مقابل الحتمية في متصل واقعي . حرية التخييم فى معسكرات ، أو الملاحة ، أو ركوب الزوارق ، ان المرء يفعل ما يشاء ، كما يشاء ، وانعدام الالزام هو العنصر الغالب هنا .

ثم تعنى « الرياضة » ثانيا جهدا منظما لترويض البدن ، أى الثقافة والتربية الرياضيتين . فهنا « على نقيض الحالة السابقة ، تحتل فكرة الانضباط مكان الصدارة . فالهدف هو قهر الذات ، او التحكم فى البدن .

وتعنى « الرياضة » ثالثا وأخيرا المنافسة او المباراة . وهذا بلا شك أقوى معانيها . وظهور فكرة التناقض فى هذه المرحلة يستحق أن نبرزه . فالرياضة هنا تكتسب بعدا جديدا تماما ، بدخول قيمتين متناقضتين ، هما الفوز والهزيمة ، ولهذه الثنائية علاقة بالرياضة أشبه بعلاقة الخير والشر بالفلسفة الأخلاقية ، أو علاقة الصدق والكذب بالمنطق .

وفى احاديث الناس لا تظهر هذه اللغة بهذا الترتيب الموسع ، نظرا لأهواء الصدفة وميل العوامل الذاتية . ولكنها تخضع بلاشك لمنطق ما ، وقوانين هذا المطق يمكن تبينها بسهولة . ونحن فى ايرادنا المعانى المتتابعة للكلمة نشهد تطور تعريف لها ، تعريف يصبح مضمونه بالطبع ، شيئا فشيئا ، أكثر غنى ودقة .

ان النشاط الخلوى هو قبل كل شيء تعايش سلمى للانسان مع الطبيعة . والانسان فى الحالات القصوى يكافح عناصر الطبيعة ، ولكن الطبيعة « من حيث هى ، مشهورة بأنها خيرة ، وهى القيمة المنشودة ، ونحن نلجأ اليها المرة بعد المرة .

واذا تقدمنا خطوة أخرى رأينا أن التربية والثقافة البدنيتين ، من ناحيتهما، تعترفان بحاجة الانسان الى التحرر من غربته الألصق به ، وهى غربته قبل جسده ، وبعبارة أخرى حاجته للتغلب على ثقله الطبيعى ، ولمواجهة طبيعته والسيطرة عليها . فالهدف اذن هو التربية ، والتثقيف . وعلى هذا المستوى الثانى تمثل الرياضة جهد الانسان فى التفريق بين نفسه وبين العالم الطبيعى . وطبيعة الانسان مفطورة على القدرة على أن تتجاوز الطبيعة .

وتبقى خطوة اخيرة قبل أن نكتشف رياضة المباراة ، وهى جميعة ما سبق ، والمرحلة التى تليهما .

والمباراة فى الواقع ترفض فكرة المحيط الطبيعى (فالمواجهة تقع فى استاد رياضى ، أو على ملعب ، فى عالم المحسوس) ، ولا ترفض فكرة ترويض الجسد (اذ لا يمكن للرياضى أن يفوز ان لم يقهر ذاته) . ولكن رياضة المباراة تضيف الى هذين مواجهة الغير . والعناصر المذكورة آنفا تبقى ، ولكنها تتحول وتتغير . فكل شيء يعاد بناؤه . النشاط الخلوى الحر ؟ بالطبع ، ولكن الحرية فى صميم الطبيعة

تتخذ دلالة اجتماعية (فهناك قواعد يجب طاعتها) . الطبيعة الخيرة ؟ نعم ، ولكن الرياضي على استعداد للمعاناة . التربية البدنية ؟ بالتأكيد ، ولكن تدريب الصحة على هذا النحو يرتب مواجهة مؤذية للجسم .

وهنا يظهر تناقض مزدوج . فالرياضة ، وهي أول طرفي التناقض ، نشاط حر . ولكن هنا ضرب من الحرية يقيد صاحبه . فهو يفعل ما يشاء ، في حين يرغب في الوقت نفسه في اخضاع نفسه لقانون ، وهذا القانون ـ قانون الرياضة القاسي ـ مرشد صارم عنيف ، حاصل على رضاء الغريمين . فالمهم هنا أن الرياضي لا يرحم نفسه ولا غيره .

والتربية ، وهي ثاني جانبي التناقض « تقود الافراد من حالة الطبيعة الى حالة التحضر ، وهذا هدفها ، وبكل بساطة كيانها . ومع ذلك فالثقافة الرياضية الحاصلة ترجع الى المواجهة العنيفة في الطبيعة ، والى عنف الانسان المتحضر . فهنا تعود الأشكال المتحضرة الى عالم القوى الطبيعية البدائي ، وهو عود حافظ للتوازن .

وثالث مراحل التعريف ، وهي مرحلة المنافسة أو المباراة ، تبدو أكثرها طرافة لأنها اغناها وادقها في الوقت نفسه . وهي تحتاج الى تعمق ، ولكن ليس هذا مجال عرضها عرضا مفصلا ، فلنقتصر اذن للتذكرة ، على سرد وجماطي للخصائص الأساسية لهذه المرحلة .

ان رياضة المباراة هي أولا مأساة ، هي تحدي الحياة ، أو هي ، بتحديد اكثر ، الوجود المباشر للعنف ، ومحاربة الموت « فما الذي يعنيه هذا الوجود ، ولم يتحتم ان يكون في الرياضة موت ؟ بكل بساطة لأن احد الفريمين يجب أن يهلك . وهو بالطبع يهلك رمزيا فقط ، لأنه راض جدا بهذا الوضع . ان الرياضة لا تبلغ حدود الوحشية ، ومع ذلك فما من احد يحب أن يموت ولو رمزيا . اضف الى هذا اننا فعلا نقول « ان فلانا يلعب حتى الموت » ، فنحن نقاتل الى النهاية لنبعد عنا الهزيمة . ومثل هذه التعبيرات لها دلالتها . ان الفرد يدافع عن حقه في الحياة .

اذن هناك وجه آخر : امتزاج ديالكتيكين . فالانسان لا يستطيع قهر غيره الا اذا قهر ذاته . فاذا لم يكن سيدا على جسده استحال عليه أن يسود على غريمه . وبالعكس ، عن طريق الغريم يفلح الانسان في تجاوز ذاته خلقيا وبدنيا . فهو يتجاوز ما هو عليه ، ولولا تحدي خصمه له وامكان فوزه عليه لما تجسم جهدا اليما كجهد التكيف البدني الشديد .

وثمة خصيصة ثالثة هي : الامتثال الحر الاختياري لقاعدة عامة . فكل رياضي في رياضته يجمع بين صفة المشرع وصفة الرعية . فهو يختار الرياضة التي يشترك فيها ، ويطبق قواعدها . فهنا اذن تقرير لمصيره بنفسه . ثم انه يلعب دورا في المؤسسات الرياضية « وله حق شرعي في احداث تغييرات فيها مع الزمن .

وهناك اخيرا خصيصة رابعة : القانون الذي ـ بعد أن يختاره الانسان بمحض ارادته ـ يجعل وضعه في موقف مأساوي اصطناعيا ، وضعا يستحق المخاطرة ،

نتيجة لامتزاج الديالكتيكين . (والموقف مأساوي اصطناعيا لأنه مؤلف بحرية من جميع العناصر الممكنة دون التزام غير ما يفرضه على ذاته ودون ضرورة خارجية) .

وهذا قانون التناقض . والمبدأ الذى يجمع بين الأفراد فى الرياضة هو ارادة القتال . فلنذكر ان الناس يلتقون ليواجه بعضهم بعضا . وهــذا هــو ما يفترض أساسا . وأكثر من ذلك أن هذا اللقاء ليس اجتماعا عارضا عاديا يوميا ، وليس حدثا طارئا ، بل هو على العكس من هــذا عمل منظم . والنظام ــ فهو فى حقيقته نظام ــ الذى سيحكم الواقع الرياضي يقوم على امكان غير محدود من التناقضات . ففى وضع القواعد التى تحــكم الرياضــة نظام جامع ، معقد ، كامل ، يتفاوت من اختبار الى آخر ومن فرع رياضي الى آخر ، ولكنه فى جميع الحالات يرسى ســلما هرميا من الأداء .

أما وقد فرغنا من محاولة تعريف البنيان الداخلى لبعض العناصر التى تميز الواقع الرياضى فان من المناسب أن نفحص هذه الظاهرة من خارجها . ففى نطاق أى الحدود التصورية توجد ؟

والذى نحتاج اليه هنا هو ضرب من التعريف السلبى . فكيف نحــدد مجال ما هو أساسا رياضة ؟ ومتى لا تعود الرياضة رياضة بمعناها الصحيح ؟ وما هى العتبة التى اذا تجاوزناها استحالت فكرة الرياضة شيئا آخر ؟ وبعبارة أخرى أى الأشياء يجب أن لا نخلط بينه وبينها ؟

والجواب يكون بالمقارنة بين الألعــاب ، والرياضــة ، والحرب . ففى هــذا الديالكتيك تعمل ثلاثة عناصر ، فالرياضة تشبه الحرب ولكنها ليست حربا . وهى ليست حربا لأن المــوت والعنف فيها مرموز لهما لا أكثر كذلك ليست الرياضــة لعبة رغم التشابه بينهما . فالرموز تؤخذ هنا جديا .

أما عن الحرب ، فربما كان امكان الخلط بينها وبين الرياضة للوهلة الأولى أمرا لا يثير العجب . لا شك أن الرياضة تسمح بالعنف ، ولكنها تنظمه . اذن فهى اختلاف جذرى عن الحرب . ومع ذلك توجد حول هذه النقطة ســابقة تاريخيــة مشهورة ، وهى النزال بين «الهوراشيين» و «الكوراتيين» . وهى سابقة تضطرنا لاثارة سؤال :

والسؤال يمكن بايجاز أن يصاغ على هذا النحو : أمن الممكن اتقاء تكاليف الحرب بوضع مصير المدينة فى أيدى ثلاثة أبطال ؟ ان الحرب بهذه الطريقة يمكن أن نهذب . فهل السؤال بهذه الصيغة قابل للجواب الايجابى ؟

والفكرة ولا ريب سامية من وجهة النظر الأخلاقية ، ولكنها ــ وهــذا أهون عيوبها ــ كما سنرى الآن تسفر عن شيء هجين متناقض .. فهذا النزال فى الواقع ليس رياضة فى حقيقته (لأن المتبــارين يواجهون موتا حقيقيا) ، ولا هــو حــرب بالمعنى الجاد .

وقد بين مكيافلى فى كتابه « احاديث عن العقد الأول من ليفى » ، وهو يتأمل هذه النقطة الأخيرة ، كيف أن فكرة مشابهة كانت مثالية وفى الوقت نفسه خطرة

من الناحية السياسية . فهى لم تأخذ فى اعتبارها أعمق حالات الصراع . فهل يقبل المغلوبون هزيمة رمزية على أنها حقيقية ؟ أيصبحون حكماء ، معقولين ، ويقررون فض النزاع بسلام ، بعد صدور الحكم الذى كان مجهولا فى البداية ؟ كذلك اغفلت أهمية الجائزة التى يتبارى المتبارون للظفر بها ، والعوامل السيكولوجية الفطرية . وهناك كل المبررات للخوف من أن تكون الخطوة الطائشة الأولى ــ وهى تسليم حرية الجميع ليقررها مصير القلة ــ علامة على الجنون ، وللشبهة نتيجة لذلك فى وجود جنون يعدل هذا على الأقل«١» جنون المغلوبين اذا ارتضوا ضياع مدينتهم بناء على شروط التعاقد .

ان الحرب والرياضة فى الحقيقة متناقضتان ، فانت فى الرياضة ، فى الواقع ، تقاتل لأنك متفق أساسا قبل المباراة ، فى حين انك فى الحرب تقاتل لأنك لم تفلح فى الوصول الى اتفاق . ومن ثم اختلفت الفكرتان فيهما اختلافا جذريا . وهناك وجوه أخرى يسهل منها استنتاج الفرق بينهما . فالموت فى احداهما رمزى ، وفى الأخرى حقيقى . ومع ذلك فان المزيد من التمحيص يكشف لنا عن ظواهر ليست لها الطبيعة نفسها على الاطلاق ، والخلافات فى الحقيقة صارخة . فالرياضة ، تعريفا ، عديمة الثمر . ولكنها فى نطاق عملها تتطلب الفاعلية . والرياضة اختيارية من حيث الجهد المبذول ، ومع ذلك فالاختيار الحر لقواعدها يفرض أكثر ضروب الالتزام صرامة .

وهكذا تحبذ الرياضة العلم والقانون . أما اللعبة فرهن التقلب والهوى : تنتهى كما بدأت ، وهو أمر يبهج الجميع . وأخيرا تختلف الرياضة عن اللعبة بقدر ما تأخذ اللعبة مأخذ الجد . وهى تبدأ فى أن توجد فى الواقع كرياضة فى اللحظة التى تتوقف فيها اللذة البدنية المباشرة ، حين توجد الرغبة عند اللاعب فى التوقف ، ويرغب خصمه أيضا فى التوقف ، ولكن الطرفين يصران على المضى الى أبعد من المقاومة الذهنية والبدنية والعصبية للطرف الآخر .

وليس هذا كل الخلاف ، فيجب أن نذكر أيضا جانبا ثانيا من العلاقة بين اللعبة والرياضة ، بواسطة يتيسر ادراك الفارق بينهما . فليس للعبة معيار غير الخيال والهوى . والواقع أن اللعبة ــ وهذه خصيصة أخرى من خصائصها ــ تنزع الى ترك الأمور للصدفة والقوى الخارجية . ومسلكها المستقل يريد الاعتماد على الأحداث فقط . أما الرياضة فأخشى ما تخشاه هو الصدفة ، لا بل انها عدو الصدفة . والرياضى يضع الصدفة كلها بين يديه . وهو يعرف القواعد ، ويدرب نفسه على معرفة الأسباب . والمصير ، ان كان لا يزال هناك مجال للحديث عنه فيما يتصل بالرياضة ، لا يعتمد على الأسباب الخارجية ، بل يعتمد على الفرد نفسه .

واضح ولا ريب أن هذه الملاحظات التمهيدية القليلة لا تكفى لتحديد الظاهرة الرياضية فى غناها وتعقدها . وكل ما تفعله أنها ترسى الأساس لتفصيلات لاحقة . فكيف نمضى فى البحث ؟

فى رسعنا ونحن نحاول المضى فى تحليل الواقع الرياضى أن نلجأ ــ على أسس منهجية ــ الى فكرة التقسيم الثلاثى كما وردت فى النموذج الذى قدمه شيشرون فى محاوراته المسماة Tusculan Disputations والتى نسبها لفيثاغورس كما أكد ديوجينيس لايرتيوس والنصر معروف . فليون طاغية فليوس ، يتقصى مع فيثاغور وظيفة الفلسفة وطبيعتها ، وهو سؤال طبيعى ومشروع تماما يثيره استخدام كلمة جديدة وله ما يبرره ، لأن فيثاغورس نفسه هو الذى ادخل قبيل ذلك هذه النقطة الجديدة .

ومن ثم يريد ليون أن يعرف اى الحقائق تقابلها الكلمة . وما كان فى وسعه وهو ينشد هذه الغاية أن يتجه الى محاور أحكم من فيثاغورس .

ويجيب فيثاغورس ــ وجوابه هذا هو الذى يعنينا ــ مستعينا باستعارة من الرياضة . فلم يشترك انسان فى رياضة ما ؟ وما الذى حدث مؤخرا فى الألعاب الأولمبية ؟ ان الدوافع له كثيرة . فبعض الناس كما يقول يحضرونها ليتنافسوا على تاج ، وهؤلاء ألمع الحاضرين . ولكنهم ليسوا وحدهم . فالواقع أن هناك آخرين يأتون البيع والشراء ، فى حين يقنع غيرهم بالمشاهدة . وهؤلاء هم الفلاسفة .

ولا تخلو هذه المقارنة الفيثاغورية من الطرافة . فهى تلجأ الى نموذج قدسته التقاليد ، متفق مع المبدأ الفيثاغورى فى تقسيم الحقيقة الثلاثى مع الاحتفاظ بواقعها . ويكفى قلبه وجعل أساس التفسير هو الشىء المطلوب تفسيره ، ثم تطبيقه على الحاضر . ففى زماننا هذا لا تزال الرياضة تتسم بسمات الحركة ، والتجارة ، والفرجة ، وهى بهذا تحتفظ ببنيانها القديم . والمهرجان الرياضى فى وقتنا الحاضر ــ اذا أخذناه فى جملته ــ مازال عنصرا من عناصر الحياة العامة .

فاذا طبقنا هذا المنهج كانت الرياضة تعنى أولا الحركة ، حركة خاصة ، هى حركة الأبطال المتبارين . فأى نوع من السلوك يراد هنا ؟ انه ولا ريب ديالكتيكى بدئيا لأن الهدف هو التعارض (الصراع) والتجاوز (التسلط) .. هناك تنافر وحل . فالرغبة هى مواجهة الغير وقهره . ولكن هذا الديالكتيك بغير حدود ــ وهذه عبارة محورية وحاسمة ــ فليس فى الامكان بلوغ أعلى مرحلة ، لأن خصما جديدا سوف ينبرى دائما فى مرحلة ما ، ورغم كل ما ظفر به الفائز من أمجاد . فبعد التصفيات الربعية تأتى التصفيات النصفية ، وحصول الرياضى على لقب البطولة لا يعنى اطمئنانه الى وضعه نهائيا ، اذ عليه أن يدافع عن لقبه . فلابد من العودة الى ما سبق عمله المرة بعد المرة . وما من رياضى يظل بطلا الى الأبد .

اضف الى ذلك ان طبيعة هذا الديالكتيك المسيطرة ، القاسية ، تستبعد الأوساط من الكفايات وكأنما تفعل ذلك بقانون الانتخاب الطبيعى . ومن هنا تنبثق الخصيصة الثانية للحركة الرياضية ، وهى التصميم . فهى عقلانية (ومن ثم محللة) تتطلب فى هذا السبيل صفات عقلية معينة . فالرياضى لاينجح ، أيا كان النجاح ومهما كانت كيفيته ، بالوحى أو الارتجال أو حسن النية وحده . والمنطق والروح المعنوية ــ على مستوى السلوك ــ مرتبطان ارتباطا وثيقا . ولابد من توفر

المعرفة والارادة معا . ويجب ان يكون للرياضي تكنيكه المحدد ، وأن يستعمله بتصميم

ان الرياضي فى الواقع يجرب نوعين من المقاومة : مقاومة مادية ، واخرى بشرية . فقوانين الطبيعة لايجوز للرياضي خداعها وهو فى مأمن من العقاب . وجزاء الوافع قاس دائما . ولابد من تعلم تكنيك اللعبة او علمها . كذلك لايمكن للرياضي التهوين من ارادة غريمة وهو آمن . والغريم لا يمتثل لخطط مجردة قائمة على استجابات تتوقع خلال التدريب . انه يقاوم ، ولكى يدفعه خصمه الى الاستسلام لابد من شجاعة تغلب شجاعة خصمه . ولهذا السبب ، بالاضافة الى ماسبق ، كان للنشاط الرياضي هذه القيمة التربوية الكبرى (وان لم يكن هذا هدفه الحقيقى) فهو يعلم حقيقة الأشياء والأشخاص ، واحترام القوانين التى تحكمهم ، وضرورة التحليل لكل من الجانبين وارادة تحقيق النجاح .

ثانيا : تتضمن الرياضة تبعا للنموذج الذى اخترناه وجود التجارة وجودا لا مفر منه . والتجارة تتخذ مظاهر شتى وتثير مشاكل عديدة صعبة يكثر حولها الخلاف . ويكفى أن نقول أولا ان التجارة تحيط بالرياضة بصورة مبتذلة وخارجية ان الرياضة فرصة للربح ومصدر له . تلك حقيقة معروفة . والسلع تباع فيها كما يباع الأداء . والرياضة تستخدم لأغراض الاعلان . والرياضة تتيح سوقا ، ولها زبائنها .

وهنا يحق للمرء أن يتساءل : ألا يجب منع الجمع بين هذه الأفكار لا التحدث عنه ، أليس هناك مايقرب من انتهاك المقدسات فى هذه الطريقة ، طريقة الربط بين صفة العمل التطوعية وبين دوافع التجارة النفعية الرخيصة ؟ أليست هذه مادة للفضيحة أو على الأقل منافاة للياقة ؟

فالبعض يخاطرون بحياتهم ، فى حين يأتى غيرهم جريا وراء الكسب . فما الذى يجمع بينهم ؟ فى احد الجانبين شعر الكفاح ، وفى الجانب الآخر نثر النفعية المبتذل . فهل من اللائق الحديث عنهما فى نقاش واحد ، مما يضفى عليهما نوعا من المساواة ؟

ومع ذلك قد يقلب هذا التفسير ، فيقال ان الرياضة تبيع ذاتها . فاستثمار المال فى الرياضة قد تفوح منه رائحة الانحطاط ، ولكنه ايضا شاهد على أهمية ظاهرة الرياضة المنظمة اقتصاديا واجتماعيا ، وهذه حقيقة لايمكن اغفالها بسهولة. وليس للفضيلة شأن هنا . فالرياضة – بكل بساطة – قوة يجب أن يحسب لها حساب . وقبل أن نجعلها موضوعا للفضيحة ، كما يحدث كثيرا (وهذا حكم قيمة يجور على تحليلنا وهو اذن دعوى جريئة) ، يجدر بنا أن نلاحظ الجانب الايجابى لهذا الجمع ، والمدلول السياسى للحقيقة الرياضية (وهو موقف يعطى حافزا أكثر لدراسة علمية) وتأثيرها الاقتصادى .

أضف الى ذلك أن علاقة المال بالبضاعة تلك العلاقة التى أرسيت فى الرياضة ، ليست من جانب واحد ، وهذه هى النقطة الثانية التى تستحق أن نؤكدها .

فالتجارة تربح المال من الرياضة «، ولكن الرياضة من ناحيتها تحتاج الى المال والتجارة لكى يكون لها وجود . وهى خاضعة للضرورات المادية . فاما أن توفر المصادر التجارية للدخل ، فتؤمن بذلك الموارد المالية ، واما أن لاتوجد ، تلك هى المسألة بكل بساطة ، فالتمويل لاغنى عنه لحياة وبقاء الرياضة أى رياضة ، وأى منظمة رياضية ، وهذا التمويل ـ فى التحليل الاخير ـ مصدره دائما العمل البشرى ، او بعبارة أدق العمل المنتج . ويجب أن لايغيب عن نظرنا هذا الشرط ـ صحيح أنه شرط غير كاف ، ولكنه ضرورى جدا فى الواقع الرياضى ، فان أغفلناه وقعنا فى مثالية ساذجة . فتطوعية الجهد لاتتيسر الا فى نطاق حضارة قادرة على توفير قاعدة اقتصادية تكفى لتنظيم أنشطة فراغها .

والنتيجة أن بنيان الرياضة لايمكن فصله عن قاعدة اقتصادية ، الى حد انه يستحيل جعله مستقلا بكيانه واشكاله التنظيمية . ونتيجة أخرى لازمة لهذه ، هى أن الرياضة انعكاس للعالم المحيط بها . وحسبنا أن نعدد مختلف الظروف التى نرى فيها هذا الانعكاس أوضح مايكون .

ان الرياضة تعكس مستوى الحضارة

فقد أتاح تسخير العبيد فى الاعمال الشاقة لليونان اختراع الرياضة «، وأتاح المجتمع الصناعى للانجليز اختراعها من جديد فى القرن التاسع عشر . وفى الحالين ترك تقسيم العمل أنشطة فراغ وسلطة لأرستقراطية استطاعت أن تفرغ لجهود تحررت من الانهماك فى انتاج السلع .

ان الرياضة تعكس الاقتصاد المحلى .

فالصحة الاقتصادية لمدينة ما يمكن قياسها بالنجاح الرياضى الذى تحرزه فرقها الرياضية . ومن النتائج التى يتمخض عنها اضمحلال صناعة من الصناعات القضاء على راعى الرياضة . مثال ذلك أن أزمة الصوف الممشط فى روبيكس توركوان أفضت فيما أفضت اليه الى القضاء على فريق كرة القدم المحترف .

ان الرياضة تعكس البنيان الطبقى

فقد توجد تقسيمات طبقية سيولوجية فى النشاط الرياضى تقوم على حدود الاستكفاء المالى المنظمات الرياضية .

ان الرياضة تعكس التغيرات الدقيقة فى العلاقات بين شتى الأوساط الاجتماعية .

فظهور اتحادات ـ داخل المنافسة ـ لاتختلف الا فى نوع تجنبدها للرياضيين ، او ـ على العكس من ذلك ـ ادخال منافسات تمتد الى مداولات ايديولوجية ، وتحول القوى البشرية من فرع رياضى الى آخر ، والتطور فى تجنيد اللاعبين ، كلها تكشف بوضوح عن حركات عميقة ، وان كانت منفصلة ، تحدث داخل المجتمعات . ومما يدعو للأسف أن علماء الاجتماع لم يفيدوا حتى الآن فائدة تذكر من هذا الخط الدقيق من خطوط البحث .

بقيت فى نقاشنا لهذا الموضوع الشائك ـ موضوع العلاقة بين التجارة والرياضة ـ نقطة دقيقة جدا لابد من تناولها ، وهى الى ذلك أكثر نقط الموضوع

فتنة . ونحن نعنى الاحتراف ، وهذا أيضا موضوع يشتد الخلاف حوله . فالبطل يبيع رشاقته وخفته الرياضية وتحكمه فى النصر . ويرى البعض أنه يصبح بهذه الطريقة مرتزقا كسائر المرتزقة . وهو تاجر وبضاعة معا . ولايتردد هؤلاء فى الاستناد الى الحجج الاخلاقية . وهم يلجأون الى حكم القيمة ، ويصورون الاحتراف بأنه تزييف للرياضة .

ولكن اليس هذا ايضا تعجلا فى احلال التفكير المثالى محل الواقعية ؟ ليس من العسير أولا بيان التناقض فى هذا النقد . فنحن اذا نظرنا الى الفنية المتزايدة لفروع الرياضة ، والزيادة فى وقت التدريب ، وضرورة الانتقال الى أماكن نائية ، وضح بشكل مخيف جدا أن تطور الرياضى يسير فى طريق الاحتراف . وتلك نتيجة عملية منطقية ، ومن الصعب أن نرى كيف يمكن تفاديها .

ويمكننا القاء نظرة عابرة على ذلك التباين العجيب الذى يزعم البعض وجوده بين وضع الرياضى ووضع الفنان . فما أصل هذا التعارض الغريب ؟ ولم نأبى على الرياضة ما أبحناه للفنان ، أى أن يكسب رزقه فى نطاق تخصصه ؟ ان الكفاية ينبعث منها دائما حرفة أو مهنة . وأى شىء أكثر طبيعية من هذا ؟ اننا لانملك الا أن نسىء الظن بهذا الرأى الذى يفضل الهاوى على المحترف فى الرياضة ، فى حين يقلب الوضع تماما فى الفن . وعلى أى حال يحتمل جدا ، فى الرياضة كما فى الفن ، أن يكون لفظ الهاوى مرادفا للتوسط فى المقدرة لا لتقاء لانعرف كنهه .

يحق لنا اذن ، ونحن نتذكر هذا ، أن نتساءل عن مغزى اتخاذ موقف بعيد كل البعد عن حقائق زماننا . والاجابة على هذا التساؤل تدخلنا فى تحليل نفسى أيديولوجى للنقد المشار اليه .

فما الذى يساويه تفضيل الهواية على الاحتراف ؟ انه على التحديد يساوى تفضيل نظام المباريات الأولمبية المصور صورة مثالية على نظام البطولات العالمية ، الذى يظن أنه مفرط فى النزعة التجارية . أو بعبارة أخرى معناه الاشادة برياضة الماضى البعيد على حساب رياضة المجتمع الصناعى .

ولنسلم بأن رفض أسلوب الرياضة المنبعث من المجتمع الصناعى ببيان طبيعته المادية فيه نبل وسماحة عظيمان ، ولكن تقديم هذا الاعتراض باسم مبدأ لاسبيل الى تحقيقه الا على أساس العبودية الاقتصادى ليس مقنعا على الاطلاق .

اذ يبدو أن فيه بعثا لشىء من الحنين الى الماضى ، وأسفا على الافتقار الى الثبات فى المفاهيم ، وشوقا حقيقيا — وان كان لا شعوريا — لابقاء الرياضة حكرا على الارستقراطية ، وأخيرا — وهو أكثر من هذا كله خطرا — رغبة فى احلال مبدأ سياسى طبى محل روح الرياضة الأعمق ، وهى روح المباراة الحرة العامة (ومبدأ العقل السليم فى الجسم السليم يعنى بعبارة أوضح : التدريب العسكرى لشباب يمينى التفكير) . والتجربة نفسها فى الواقع تشجب هذا الشذوذ التاريخى . فالالعاب الأولمبية تشترط على اللاعبين أن يقسموا يمين الهواية ، ولكن هذه الهواية تستغل فى مشروع تجارى ضخم يضطلع به للانفاق على هذه الألعاب ..

واذا واصلنا البحث طبقا للنموذج الذى اتخذناه وجدنا الرياضة ، ثالثا ، عبارة عن مشهد أو فرجة . انها حقيقة جمالية لاتقتصر طرافتها على اللاعبين المشاركين فيها ، فهى تجمع حولها افرادا ينحازون الى الأبطال المتبارين .

ولاشك فى ان المشهد الرياضى لايتفق وذوق كل انسان ، وهكذا نجد هنا أيضا حرارة الجدل حول هذه الموضوعات . وجوهر الاعتراض معروف . فبعض الناس يسنحبون فى الرياضة الأشياء التى تنجم عن التفويض أو الانابة .

ولكن يجب أن نجيب هنا أيضا بأن الحقائق هى الحقائق . فحرصا على الواقعية يجب السؤال عن دوافع المتفرج . ومادام الملايين من الناس يراقبون بطولات كرة القدم العالمية عن طريق التلفزيون فواضح أن الظاهرة جديرة بالبحث . ومن السخف تجاهلها ؛ لأنه لايمكن اسقاط هؤلاء المتفرجين من حسابنا ببساطة .

والآن ما هى استطيقا الرياضة ؟

انها تمثل كلا معقدا ، يتألف من مستويات مختلفة عديدة . فهناك أولا الاستطيقا المشتقة . وأكثر مستوياتها مباشرة هو تأمل الحركة والجسم . فبهذا تصبح استطيقا الرياضة فى نسيجها الأكثر ظهورا ، وثيقة الصلة بمشهد الرقص . هنا يقنع المشاهد بمجرد تتبع تطور الحركة ؛ فحسبه أن يراقب الرشاقة والاسلوب ويعجب بهما . ثم ان هناك مستوى أخلاقيا ، فان يكون اللاعب كريما فى هزيمته ، أو ان يكون أمينا فى لعبه ، أو أن يومىء ايماءات تدل على الذوق السليم ، أن يكون اللاعب شيئا من هذا كله من شأنه أن يسر جمهور المشاهدين ؛ فيصفقوا ويستحسنوا . كذلك هناك مستوى عقلى ، هو تقدير الخبير أو الفنى لكفاية المتبارين ومقدرتهم على التغلب على الصعوبات العملية .

على اننا بالطبع لم نمسك بعد بالخصيصة الاساسية ، وهى مسرحة الصراع . فاستطيقا الرياضة ، فى أعمق جوهر لها ــ لأن الجوانب الأخرى تنجذب نحوه ــ هى المأساة . انها عرض العنف والموت . هنا نجد أنفسنا فى قلب موضوعنا .

انها المأساة ، ولكنها مأساة أشد أسى وصدقا من أى مأساة تعرض على المسرح . والممثلون انفسهم ، فى عز المباراة ، لا علم لهم بما تكون عليه النتيجة النهائية والمأساة فى المسرح ليست الا التعارض بين الذات المحدودة والذات غير المحدودة للبطل . انها خيار بين الحياة والمثل الأعلى . أما المأساة فى الرياضة فتقابل بين ذاتين محدودتين تريد كل منهما ان تفرض ارادتها غير المحدودة على الأخرى . فالمثل يصطدم بالمثل . والمأساة فى المسرح تصور تحديا لا قبل لأحد بتغييره ، أما المأساة فى الرياضة فتمثل ارادة حرة تواجه أخرى .

وهكذا نرى كيف أن أعدادا كبيرة من الناس ، الذين لاتتوفر فيهم بالضرورة ثقافة ــ والرياضة تتميز بتركز الجماهير حول مشهدها ــ والذين كثيرا ما لا يعون اللعبة التى يشهدونها ، يفهمون رغم ذلك منذ البداية جوهر مايشاهدون ، وهو المواجهة الحرة مع الموت فى مواقف رمزية .

وهكذا نفسر كيف تقبل الرياضة على انها ثقافة أصيلة ، حية ، عالمية .

الحركة ، والتجارة ، والمأساة ، تلك مكونات الواقع الرياضى كما يدرك من

خلال النموذج الذى اتخذناه خيطا هاديا فى نقاشنا .. فهذه كلها تتماسك معا وتؤلف كلا . فما الرياضة اذن ؟ انها تحد يعرض امام الحشد المتجمع .

ان نوعا جديدا من المخالطة ينشأ وانه المهرجان . انها لعبة المجتمع فى أسمى معانى الكلمة .

ومع ذلك فان المجتمع فى الواقع يلعب مع نفسه أيضا ، ويدخل ــ كأنما بحيلة ــ خدعة المخالطة المزدوجة .

فكل رياضة هى من جهة عالم له أهله ، وآدابه ، وقوالبه ، وقوانينه . وهو يضع أعضاءه بعضهم مقابل البعض ، ولكن لكى يقابل العضو بالعضو بشكل منظم يجمعهم ويوحد بينهم . وهكذا توجد المجتمعات الرياضية داخل المجتمع . وبذلك يخترع عالم وهمى منظم تنظيما أفضل من العالم الحقيقى .

والرياضة من جهة أخرى تؤدى دورا فى حياة المدينة فهى تعبر بطريقتها عن عقيدة المكان . وهى كذلك انصراف عن العنف . أى انها باختصار تقوم بالتنفيس أو التطهير للعواطف . فالعواطف الفردية تشيأ بالتحويل الى موت يؤدى رمزيا ، وعنف منظم اختياريا . ان الرياضة بكل معنى الكلمة لقاء بين الابطال المتبارين وبين باقى المدينة . وهى بايجاز عامل بالغ القوة فى التكامل الاجتماعى .

هذه الملاحظات تدعو الى مزيد من النقاش المستفيض . فلابد من البحث فى سبب وطبيعة التماسك الموجود فى عالم الرياضة . والجواب موجود لاشك فى ميدان الفكر الدينى . فللرياضة كل عناصر الدين المضاد . فالمهم فيها ، كما فى الدين ، هو تخليص النفس . ولكن تخليص الانسان نفسه يكون فى الرياضة ــ بعكس الموقف فى الدين ــ على حساب غيره . ثم انه يجب التساؤل عن العلاقات بين المجتمع الرياضى والمجتمع السياسى . فللرياضة كل عناصر المجتمع المضاد . وقانونها ــ كما لاحظ اناخارسيس مرة ــ يسىء تفسير القوانين المدنية التى تحرم العنف . وهى بهذا تتعارض مع كل مابقى فى المجتمع . وحالها فى هذا الضوء قلقة ، وهى تنزع الى تأكيد استقلالها . ولما كانت هدفا أو جائزة أيديولوجية فانها لاتستطيع مقاومة المحاولات التى تبذل للاصلاح الذى يستهدفها هى لا محالة .

الكاتب : برنار جو

ولد عام ١٩٢٩ • حصل على درجة الاجريجية فى الفلسفة والدكتوراه فى الآداب • قام بتدريس الفلسفة فى جامعة ليل منذ ١٩٦٦ ، وجامعة بروكسل فى الوقت نفسه • ومن ١٩٦١ الى ١٩٦٦ كان يقوم بالتدريس فى معهد اللغات الأجنبية فى موسكو ، وعمل بعد ذلك ملحقا ثقافيا فى المفوضية الفرنسية. وفى عام ١٩٦٦ أرسل فى بعثة الى جمهورية منغوليا • له مؤلفات عديدة •

المترجم : فؤاد أندراوس

مدير مشروع الألف كتاب فى وزارة الثقافة سابقا •



بقلم : ساين إينوى

ترجمة : حسن عبد المنعم

المقال فى كلمات

يتميز الشعب اليابانى ، ذلك الشعب العجيب بأنه اذا كبا فسرعان ما ينهض من كبوته ، لقد أثار دهشة العالم على حين غرة حينما دمر الأسطول الروسى عام ١٩٠٤ فى بورت آرثر ، ومن وقتها أخذ العالم يحسب حساب هذا العملاق الجديد . نعم لقد هزم فى الحرب العالمية الثانية ، ولكنه سرعان ما حول هزيمته الى انتصار ساحق فى مجال غير المجال العسكرى ، مجال الاقتصاد ، واستعاد مكانته المرموقة . ولكن ما أثر هذه الهزيمة على كيان شبابه ؟ ان هذا هو ما يتناوله الكاتب فى مقاله هذا الذى يتناول سمات ثقافة شباب اليابان اليوم . واول سمة يتحدث عنها هى الميل الى اللعب ، ولا يعنى باللعب الأنشطة الرياضية أو اللهو ، ولكنه يعنى كونه أسلوبا للحياة مما يقتضى ادخال عناصره فى الحياة اليومية للانسان وجعل حياته أشبه باللعب . ويتضمن هذا الاتجاه سمات معينة هى : عدم الشعور بالمسئولية ، والبحث عن اللهو البار ، وضعف الالتزام بالقيم والمثل العليا ، والالحاد

واللامبالاة . ومن الصفات الأخرى التى يتسم بها شباب اليوم حب الحركة والتنقل ، تلك الصفة التى يزيد منها التزامهم باحاسيسهم وميلهم لنزعة اللعب . وحبهم للحركة والتنقل لا يقتصر على التنقل من مكان لآخر ، بل يتضمن تنقلهم فى العمل أيضا . وتظهر هذه الصفة بصورة أعم فى عدم التزام الشباب بقيم أو أيديولوجيات معينة . ومن السمات التى تميز شاب اليابان اليوم كذلك الميل الى الهروب ، ويبدو ذلك فى رغبتهم الشديدة فى السفر خاصة الى الخارج وفى الافراط فى الرقص أو استنشاق المواد المخدرة ، أو تعاطى عقار الهلوسة . ويدفع الشباب فى هذا أن فرصهم لتأكيد حريتهم تقل يوما عن يوم ، ولذلك يلجأون الى محاولة الشعور بالحرية بصورة سلبية . ونتيجة لهذا الميل الى الهروب على مستوى الحياة العملية ظهر الخوارج الذين يحاولون الحصول على الحرية التى ينشدونها عن طريق التألب والخروج على المجتمع . وأوضح مثل لهم الهيبز .

ويقول الكاتب أن الشباب اليابانى فيما مضى أظهر ميلا أكبر للناحية الدينية وكان أغلب الشباب فيما مضى مثاليين ، أما اليوم فلا يمكن انكار استعداد الشباب المتزايد نحو اللعب أكثر من اتجاههم صوب القيم الدينية . ومع أن الشباب الذى يطلق عليه عادة جيل ما بعد الحرب ، الذى دخل المجتمع بعد الهزيمة فى الحرب العالمية الثانية ، يتميز بسوء الخلق وضعف الادراك والمغامرات الجنسية والاندفاع والانحراف والانحلال ، فان وراء هذا كله اتجاها نحو الدين كامنا وراء الاتجاه الى اللعب ، وسوف يؤثر هذا بطرق مختلفة على مستقبل ثقافة الشباب .

نشرت فى السنوات الأخيرة عدة مقالات عن الشباب ، كما قدمت آراء مختلفة فى هذا الشأن . وأود أن أتناول هنا احدى السمات البارزة لأسلوب التصرف والوعى لدى شباب اليوم ، وهى التى يطلق عليها اسم « الميل الى اللعب » ، وأركز حديثى على هذه السمة خاصة . ولا تعنى عبارة « الميل الى اللعب » هنا النشاط فى « الرياضة أو الهوايات » ، كما أنها لا ترادف عبارة « الميل الى اللهو » . انما هى اصطلاح أوسع . وربما يجوز أن نعرفها بأنها « اللعب أسلوبا للحياة » ، أو اتجاها الى ادخال عناصر « اللعب » فى الحياة اليومية للانسان ، وجعل حياته أشبه باللعب .

وعندما نقصد هذا المعنى الواسع فانه يمكننا أن نضمنه خصائص معينة يتسم بها شباب اليوم ، وهى : عدم الشعور بالمسئولية ، والبحث عن اللهو العابر ، وضعف الالتزام بالمثل العليا ، والالحاد ، واللامبالاة ، الخ .

واصطلاح « الميل الى اللعب » هو اصطلاح تحليلى ، ومن ثم لا يشمل كل عناصر أو جوانب هذه السمات . ونستطيع أن نوجز هذه السمات ــ من الناحية الاصطلاحية ــ لتعبير « الميل الى اللعب » ، ثم نبدأ فى بحث الموضوع .

وقبل الخوض فى هذا البحث يجدر بنا أن نتعرض سريعا لاصطلاح آخر هو « توجيه الاحساس » ، وهو موضع عناية من المهتمين بشباب اليوم ، كما تناوله من قديم كثير من الأعمال الأدبية كقصة « أحزان فيرتر » عن مرحلة المراهقة التى كتبها « ليدن » الألمانى . ومضمونها ليس غريبا فى نظر شباب اليوم فحسب . انما عندما ندرك مدى الارتباط بين توجيه أحاسيسهم وبين ظروفهم الاجتماعية والثقافية فى ذلك الوقت ، التى تستغربها الآن ، نلاحظ وجود كثير من الأسباب التى تجعل هذه الأحاسيس موضع اهتمام خاص اليوم .

وعموما ففى أى زمان يتميز بالمتغيرات الاجتماعية السريعة نجد الفرد يواجه كثيرا من التجارب التى يصعب عليه ادراكها أو فهمها بوسائل المعرفة التى اكتسبها، مما يفقده الثقة فيها . وفى هذه الحالة يصبح الاحساس الفعلى أو الشعور الحقيقى هو الشىء الحقيقى الذى يمكن للانسان تصديقه ، بالاضافة الى أن التجارب والاحاسيس الشخصية تنال تقديرا أكبر نتيجة لرفض معايير المجتمع ككل أو مقاومة أسلوب العقل والمنطق فى مجتمع جعلها أساسا لنظمه . لذلك نجد بعض الشباب يقول « ان أحاسيسنا التى نعبر عنها هى الشىء الوحيد الذى يخصنا وينبع من أنفسنا » ، فى حين يضيف آخرون قولهم « فى الظروف الحالية تعتبر هذه الأحاسيس هى الدليل الوحيد على اننا بشر » . وهذا التقدير المتطرف للاحاسيس يؤدى الى الشعور العام بعدم الثقة فى اللغة أو المنطق والعقل ورفض حركات التنوير الثقافية والروحية التى عمت اليابان عقب هزيمتها فى الحرب العالمية الثانية ، ويستعيضون عن ذلك بتذوق الموسيقى الصاخبة وقراءة الكتب الهزلية .

ومن بين الصفات الأخرى التى يتميز بها شباب اليوم صفة حب الحركة والتنقل ، التى يزيد منها التزامهم بأحاسيسهم وميلهم لنزعة اللعب . وحاليا يرجح أسلوبهم بالتصرف حسب أحاسيسهم على أسلوب استخدام منهج القراءة والتفكير . ويلاحظ أن حبهم للحركة والتنقل غير مقصور على التنقل من مكان الى آخر ، انما يشمل تنقلهم فى العمل أيضا مثل تغيير الوظيفة . وتظهر هذه الصفة بصورة أعم فى « التنقل الروحى » وهى أن لا يتخذ الشباب قالبا معينا أو اطارا معينا ، ويقولون دفاعا عن هذه الحالة من الفوضى « اذا ما تغيرت الأوضاع فسيشملنا بالضرورة هذا التغيير أيضا» . وتسمى الصحافة هذه الثقافة المتغيرة « ثقافة عين القط » تشبيها بعين القط التى تتغير حسب الظروف .

ومن الطبيعى ان يكون لمثل هذا الاتجاه تأثير على التزام الشباب بمجموعة معينة من القيم أو الأيديولوجيات . ويقول كينيث كينستون : « ان عدم الالتزام، كأسلوب الحياة ،، أصبح سائدا بين الشباب الامريكى ، بل يزداد يوما بعد الآخر ، والحال كذلك بالنسبة للشباب اليابانى أيضا » ،، وربما يكون ذلك تأكيدا لظاهرة حب « التنقل » ، ولكن بمعايير الاحساس بالقيم يعتبر ذلك اهدارا لقيم أخرى تسمى باليابانية Majime - اى الجدية والاتزان أو الاخلاص ، وهى قيم تتطلب

التماسك والثبات ازاء المواقف المختلفة • وهذا هو السبب فى أن التحول العقائدى، أو انهيار المثل ، لم يعد لهما الخطورة التى كانت من قبل •

وهذه النزعات العديدة المميزة التى سبق أن تناولناها توحى الينا بالشىء الذى يسعى اليه الشباب ولا يستطيع الحصول عليه ، الا وهى « الحرية » ، اذ أن كثيرا من الشباب يشعر بأن مجتمع اليوم يفتقر الى الحرية ، مهما حاول الكبار اقناعه بأن المجتمع اليابانى يعتبر الى حد كبير مجتمعا حرا ، لأنهم يريدون الحرية التى يستطيعون ممارستها بأنفسهم .

أما فى مجتمع اليوم ، سواء كانت تقاليده جامدة أو مرنة بعض الشىء ، وحيث بلغوا لاستعداد فيه لامتصاص الصدمات ذروته ، أو فى مجتمع تضاءلت فيه السلطة « الأبوية » بدرجة ملحوظة ، فانه من الصعب حقيقة على شاب أن يشعر بالحرية ، وتذهب كل محاولاته سدى، ولا يبقى له الا الشعور بالقلق والتوتر. واذا ما تجاوز حدوده فانه سيلقى رد فعل شديدا . والمجتمع الذى تحكمه أنظمة معينة ، وان كان هذا الاسم يطلق على مجتمعنا ، لا يحتفظ بتنظيمه عن طريق القهر ، وانما بالاستخدام السليم لوسيلتى التحكم : العنف ، واللين . وهما من صفاته المميزة . ويقول رويل دينى أن فرص الشباب لتأكيد حريته تقل يوما بعد يوم ، سواء كان ذلك عن طريق التحدى أو المواجهة مع الكبار . ولذلك يلجأ الى محاولة الشعور بالحرية بصورة سلبية أى عن طريق « الهروب » ، ويلاحظ هذا السلوك فى رغبتهم الشديدة فى السفر خاصة الى الخارج ، وكذلك فيما يسميه روجر كيلواز العاب الدوار وهى الافراط فى الرقص او استنشاق المواد المخدرة مثل المارجوانا أو عقار الهلوسة الخ . والسفر هو هروب من محيط حياتهم اليومية ، أى هروب من انفسهم وحياتهم الخاصة أو من الشعور الرتيب أو من جهاز الحس والادراك .

ونتيجة لهذا « الميل الى الهروب » على مستوى الحياة العملية ظهر مايسمون « بالخوارج » وأوضح مثل لهم هم « الهيبز » اذ أنهم يحاولون عن طريق الخروج على المجتمع الحصول على الحرية التى ينشدونها واسترداد انسانيتهم . ولو أن الذين يعيشون فعلا حياة الهيبز يعتبرون قلة بالنسبة لمجتمع الشباب ، فان الرغبة الخفية فى « الخروج » على الأوضاع الاجتماعية تنتشر فعلا الى درجة كبيرة بين شباب اليوم . وهناك نموذج آخر من الشباب يلجأون الى نوع من الهجوم المتطرف على المجتمع القائم بسبب « التعطش الى الحرية » و « العشوق الى الانسانية » . ورغم التباين بين النموذجين فانهما يعتبران من اصل واحد .

وفى الغالب يشكل هذان النموذجان أقلية صغيرة فقط ، أما الأغلبية فيمثلها الآن ، طبقا لمعايير الكبار ، النموذج الطيب الصالح المتكامل . ومن الصعب ، بل من المستحيل ، أن نحاول تفهم شباب اليوم ، اذا تجاهلنا النموذجين السابق ذكرهما .

ونعود الآن مرة ثانية لموضوع « الميل الى اللعب » لنستطيع حصر الموضوع .

فمن أشهر ما كتب عن « اللعب » كتاب جوان هويزنجا **Homo ludens** وقد تأثر روجر كيلواز بهذا الكتاب ، واضاف الى المجموعتين المعروفتين « الدين

والدنيا » جزءا أساسيا ثالثا عن « اللعب » وقام بتحليل العلاقات المتبادلة بين المجموعات الثلاث وهى « الدين والدنيا واللعب » .

ووجه الشبه بين الدين واللعب هو أن كليهما بمعزل عن الحياة اليومية ، ولكن كليهما يتعارض مع الآخر فى الاتجاه ، وفى درجة اختلافهما على متطلبات الحياة الدنيوية . والقدرة الخارقة للدين التى تفوق القدرة البشرية يجب أن تؤخذ بحذر شديد وفقا للتعاليم الثابتة أى المذاهب والشعائر الدينية . ولا يستطيع الانسان ان يخضع هذه القدرة لسيطرته ، وانما يجب عليه أن يجلبها ويحترمها ويبتهل اليها فى خشوع . وعالم المقدسات عالم مهيب ولا تفتقد فيه الأخطاء ، ومن ينتمون اليه ليسوا أحرارا ، وانما هم مقيدون بقيود أكثر من حياتهم اليومية . ويطلق على هذا العالم « عالم التوتر الداخلى » ، اذ انه أكثر صراحة وأكثر جدية من الحياة العادية . أما « اللعب » فهو على عكس ذلك ، اذ أنه يعتبر غاية ونشاطا حرا بالدرجة الأولى ، وعالمه أكثر حرية وأكثر يسرا من الحياة الدنيوية . ويقول « كيلواز » باختصار : أن الانسان يشعر بارتياح عندما ينتقل من عالم المقدسات الى عالم الحياة الدنيوية »! ويشعر بهذا الشعور نفسه عندما يتخلى عن اهتماماته ومشاكله الدنيوية ويتجه الى اللعب .

لذلك نستطيع أن نؤكد أن الشباب يتآلف بطبيعته مع «اللعب» لأنه لا يعانى نسبيا من اعباء الحياة أو ضغوطها أو التزاماتها الاجتماعية الأخرى ، فضلا عن أنه فى وضع يسهل عليه فيه ترك العالم الدنيوى المحكوم بالواقع .

ولكن هذا النوع من « الانتقال » اذا ما طبقنا نظرية « كيلواز » يمكن أن ينطبق أيضا على المقدسات مثلما ينطبق على اللعب . والانتقال الى العالم الدينى الذى يتميز بالتفانى الشديد فى حب كائن مبهم ، يصحبه عادة احساس بالجدية أو الرزانة اذا ما قورن « باللعب كأسلوب للحياة » ، غير أنه فى بعض الأحيان ، اذا زادت درجة الجدية ، وهى مظهر أساسى من مظاهر الناحية الدينية ، يؤدى الى التعصب أو الجمود العقائدى .

وقد أظهر الشباب اليابانى فيما مضى ميلا أكبر للناحية الدينية ، أما الذين اختاروا طريق اللعب فكانوا يصفونهم بالمنحرفين والمارقين والسفاحين . ومن الوظائف الهامة للناحية الدينية أنها طبقا لمعايير متطرفة تنتقد وتحاكم ، العالم الدنيوى الملىء بالحلول الوسط وانصاف الحلول السهلة . وعلى هذا الأساس كان اغلب الشباب فى الماضى مثاليين ، وكانت الجدية هى السمة المميزة لهم . وكانت مثالية الشباب وواقعية الكبار هما موضع التناقض والخلاف بين الأجيال المتعاقبة ، ولا شك أن الأمر لا يزال كذلك حتى الآن ، الا اننا لا نستطيع أن ننكر استعداد شباب اليوم المتزايد للاتجاه نحو « اللعب » أكثر من اتجاههم نحو المسائل الدينية . وحتى الحركة الطلابية اليسارية الجديدة »! التى تتهم مجتمع الكبار بأنه مجتمع مضلل ، رغم ما يبدو على شبابها من جدية وصرامة ، لا تغفل عناصر البهجة ، وكثيرا ما يسىء أصحاب هذه الحركة الى انفسهم . وميلهم لتقدير الحرية الفردية أو السماح بها فى منظماتهم ، وخاصة بين غير المتطرفين ، ربما يشير

أيضا الى أن عنصر « اللعب » تطرق الى شباب اليوم .

وقد اكد كثير من العلماء مرارا ، من أول شيلر الى هويزنجا وكياواز ، أن جوهر « اللعب » يكمن فى الحرية ، اى التحرر من شىء ما ، أو الحرية الشخصية أكثر منها تحرير شىء ما ، اى انها الحرية كشعور واقعى أو الاحساس بها أكثر منها حرية كفكرة مجردة . وكما قلت هناك علاقة وثيقة بين رغبة الشباب الحالية فى الحرية وميلهم نحو «اللعب» .

ومن ناحية أخرى مادام اللعب أصبح أسلوبا للحياة فان ذلك يساعد الشباب فى الدفاع عن انفسهم الضعيفة . وليس «اللعب» بجاد أو خطير نسبيا لأنه لا يجعل فرقا بين أن يكسب الانسان أو يخسر « فى حين انه يوجد فارق كبير فى حياتنا العملية . واذا أثرت خسارة أو خيبة أمل فى شخص ما بشكل خطير ففى هذه الحالة لا نجد فرقا بين « اللعب » والحياة الواقعية ، ولكن يكون هناك مايدعو لاتخاذ اسلوب « اللعب » كملجأ سهل حر . وعلى ذلك فان استخدام هذا الأسلوب فى موقف من مواقف المنافسة ، أو الشعور بالغربة بين الناس ، يمكن أن يؤدى الى راحة نفسية ، ويساعد الانسان فى الدفاع عن نفسه ، فمثلا يقل التوتر عندما يرى الانسان أن المنافسة فى حياته الواقعية مباراة ، ومثل هذا التصرف يساعد على تخفيف ثقل حياتنا او حدتها ، ويجعلنا نتقبل الهزيمة أو خيبة الأمل بشىء من التسامح .

ولن نحتاج الى جهد كبير ازاء المبررات الدفاعية التى يبديها الشباب لنكشف أن شباب اليوم مدلل وضعيف لا يقوى على مواجهة مصاعب الحياة حتى النهاية . ولكن يجب فى الوقت نفسه ان لا نغفل احتمال تطور مثل هذه الصفة لدى الشباب الى نوع من « الاستقلال الذاتى » يؤدى احيانا الى أن يصبح الشباب على استعداد كاف لمسايرة الحياة الواقعية ، ومسايرة مبدأ النفعية الذى يحكم هذه الحياة .

وخذ على سبيل المثال بعض طلبة المدارس الثانوية الذين تركوا حياة الطالب العادية قائلين ما جدوى المذاكرة بجدية للامتحانات ، والالتحاق بجامعة مشهورة ، والحصول على عمل فى مؤسسة من الدرجة الأولى « الخ وبذلك ينحرفون عن طريق النجاح — وهو الطريق السليم المتوقع من كل طالب مجد أن يسلكه — ويتركون المدرسة ، أو يقحمون انفسهم على الحركات الطلابية ، معتقدين انهم بذلك يمكنهم ان يعيشوا حياة أكثر حرية ، مع أن نظام التعليم فى اليابان يتميز بالمنافسة الشديدة عند القبول فى المدارس ذات المستوى العالى ، مما يؤدى الى أن يصبح طلبة المدارس فى موقف عسير ازاء أزمة الامتحان .

وربما يكون هؤلاء الطلبة انتقلوا لمجال « اللعب » كوسيلة للدفاع عن انفسهم ازاء هذا الموقف الشديد . ولكن يجب التفرقة بين المبدأ وبين التنفيذ . ففى الحالة التى يرى فيها الانسان سخف حقائق الحياة قياسا على معايير « اللعب » يتخذ موقفا معينا لمسايرة الحياة ، ويصبح للاتجاه للعب مغزى جديد لايقتصر على أنه مجرد وسيلة دفاع .

وعلى وجه العموم فان الاتجاه « للعب » ربما يقوم بوظيفة الموازنة بين مجالى الحياة الدنيوية والحياة الدينية . فلاتطغى احداهما على الأخرى . كما يجرد السلطات القائمة من السيطرة عن طريقهما . وكما يقول كيتشى ساكيوتا اننا لا يمكننا انكار أن الاثنين أخذا تدريجا فى التقارب . وعندما يصبح الدين - نتيجة لهذا التقارب - عذرا لتبرير المنفعة لى مجال الحياة الدنيوية فان هذا هو النفاق . وهو عدو الشباب خاصة ذوى النشاط منهم .

واذا استطردنا فى هذا القول وصلنا الى رأى يقول بأن ما نسميه مدنية انما هو نتاج اتحاد مجال الدين بمجال الحياة الدنيوية . وربما تكون هناك علاقة أو تغير بين ميل الشباب للخروج على المدنية وبين ميلهم للعب . ويعيب الكبار على شباب اليوم استهتارهم الشديد . ولكن العالم ت . و . أدورنو رأى أن ظاهرة الاستهتار تتميز بها الشخصية التى لاتحب التسلط وتفضل الحرية الشخصية على الخضوع . وفى رأيه أن المستهتر يتعارض مع الحاذق فبينما الحاذق يعتبر كل الاشياء وكل الأشخاص الآخرين أدوات يحاول التلاعب بها كيفما شاء نجد أن الشخص المستهتر ليس لديه الرغبة فى أن يفعل ذلك ، أو يخشى أن يؤذى أحدا أو يتلف شيئا . ويمكن النظر الى الموضوع من الناحية السلبية على أنه نكوص عن اتخاذ القرار المناسب أو ميل لترك الأمور تتدافع . أما من وجهة النظر الايجابية فانها يمكن أن تأخذ طابع الميل الى « عش ودع الآخرين يعيشون » . والأشخاص من هذا النوع ليس لديهم الرغبة نسبيا فى الأشياء الدنيوية مثل الثروة والشهرة والسلطة ، ورغباتهم تبدو خالية من نزعة التملك . كما يظهرون قدرة على التمتع بالأشياء ، والخيال ، وروح المرح التى قد تصل فى بعض الأحيان الى السخرية من النفس . وهم من الناحية النفسانية أشخاص أسوياء تماما ، وان كانوا فى نظر المجتمع غير ناضجين ، لأنهم يمثلون عنصرا عديم الخبرة فى مدنيتنا القائمة على العقل أو الخبرة .

ولنحدد الآن بعض ما تضمنته مناقشاتنا من نظريات عن ثقافة الشباب والانتماء . فمن النقاط السابق اثارتها تتميز ثقافة الشباب بأنها ثقافة الانطلاق ، ولا تستحق ثقافة الشباب هذا الاسم الا اذا كان لها ما تنفرد به عن ثقافة الكبار ، ويكون أساس هذا « التفرد » هو الانطلاق عن عالم المنفعة والواقعية ، وهما أساس مجتمع الكبار . والانطلاق قد يأخذ شكل الانحراف ، ولكن يجب أن لا نخلط بينهما .

والاتجاه نحو الدين يتميز بالجدية والاخلاص المتفانى ، أما الانطلاق نحو اللعب فيبدو فى مظهر « العبث » أو « اللعب كأسلوب للحياة » .

وربما سيطر الاتجاه الأول على الثانى فى فترة من الوقت ، والعكس فى فترة أخرى . وتتداول هذه الفترات بينهما ، ولكن يستحيل أن يخلو الشباب من أيهما . وما دام الأمر كذلك فان ما يميز الشباب وثقافتهم هو عنصر «الانطلاق» الى كل الاتجاهين .

ويقول ى . هـ . اريكسون أن فترة الشباب تتميز باتجاهين متضادين : «التنقل» و «الاستقرار» [٥] أو «حب التغيير» و «الاخلاص» . ويقول س . ن . ايسنشتادت أن فترة الشباب هى فترة يكون فيها الدور المفروض القيام به مؤجلا لبعض الوقت . وانها فترة قد يقوم فيها الشخص بأدوار مختلفة دون أن يختار احدها نهائيا ، وفى الوقت نفسه يقول انها أيضا الفترة التى تتركز فيها المعرفة بقيم المجتمع . ويمكننا القول ، استرشادا بما قاله كل من اريكسون وايستشتادت . انهما يقصدان ترشيد الميل الى الانطلاق فى الاتجاهين . ويتضح هذا النموذج من « الانطلاق » من مناقشة نوعية ثقافة الشباب . وعلى سبيل المثال عرف « بيرتون كلارك » ثلاثة أنواع من الثقافة توجد فى المدارس الثانوية الامريكية ، وهى ثقافة ترفيهية ، وثقافة منهجية (تسمى أيضا ثقافة جادة) ، ثم ثقافة للجانبين . وواضح أن النوعين الأول والثانى يتفقان مع الانطلاق الى الاتجاهين الرئيسيين . وأما الثالث فيحوى عناصر الاثنين السابقين . وفى هذا الموضوع أكاد اقترب من رأى تالكوت بارسونز الذى يقول أن الانحراف يوجد فى ثقافة الشباب الجاد منها والفاشل سواء بسواء .

والشباب ، وهو فترة الانطلاق ، يعتبر فى الوقت نفسه فترة للبحث عن الذات . واصطلاح « الذات » يستخدم فى معان كثيرة هذه الأيام ، منها : «التكامل» و « الاستقلال الذاتى » ، وهما من مكونات « الذات » [٦] وطبقا لهذا المضمون فان ميل الشباب للانطلاق وتكوين الشخصية يتصلان اتصالا عميقا . فتدعيم الشخصية صعب بدون ممارسة كل نواحى الحياة ، لا فى مجال الحياة الدنيوية فقط ، ولكن أيضا فى مجال الدين و « اللعب » ، فتكامل تجارب الحياة تخلق تكامل الشخصية ، مع احتمال ولادة سابقة لأوانها أو موت الوليد .

اما بالنسبة « للاستقلال الذاتى » فقد أشرت سابقا الى أن الانطلاق الى « اللعب » قد يتطور أحيانا الى التعرف على الذات . وينطبق هذا القول على « الانطلاق » نحو الدين . فمن أجل الالتزام بقيم غامضة قد يتجاهل الانسان غريزة حب البقاء ، أو من أجل تقديره لمعنى الحرية قد يضحى بسعادته وأمنه . وعندما نرى مجالات الدين والدنيا و « اللعب » كمناهج مستقلة ، لها علاقات متبادلة فيما بينها ، بنيت كل منها على مبدأ خاص بها نسبيا ، يمكننا نظريا أن نتخيل اشكالا عديدة «للذاتية» من مسرح هذه المجالات بعضها ببعض . ولكن بما أن مجال الحياة الدنيوية هو الذى يتمتع بالتأثير الأكبر لأنه نظام يقوم على الفرض المادى فان مقاومة « الذات » لمطالب الحياة الدنيوية من أكثرها موضعا للتساؤل ، وهذا هو السبب فى أن القيام بتجربة الانطلاق له مغزى عميق فى تكوين « الشخصية المستقلة » .

وننتقل الآن الى موضوع أهمية الاتجاهين «للانطلاق» . وتقل أهمية الموضوع اذا تناولنا فترة الشباب وثقافة الشباب بصفة عامة . ولكنها تصبح ذات دلالة هامة ، اذا حاولنا فهم التغيرات فى أسلوب وعى الشباب وسلوكه عبر التاريخ . وسبق أن ذكرت انه ظهر فى السنوات الحالية تغلب اتجاه «اللعب كأسلوب للحياة»

على الاتجاه نحو الدين أو الجدية ، وعلى ذلك فان الخط الأساسي للصراع القائم بين الجيلين بدأ في التغير . وربما يجب أن أضيف أن هذا الصراع لم يكن حادا ، بل كان هينا بالمقارنة بما كان عليه الحال في المجتمعات الغربية . ويؤكد جينزو كاراكى ، مستشهدا بقصة « الشباب » من تأليف أوجاى مورى ، انه لم يكن هناك من سبب يدعو الشباب أن يطلقوا على أنفسهم أنهم شباب في المجتمع الياباني الذي كان دائما يتعجل اللحاق بالدول الغربية المتقدمة في فترة الجدية (من ١٨٦٨ الى ١٩١٢) . وأدى ذلك الى تقييد انطلاق الشباب ، ولا يزال أثرها عالقا بهم الى الآن .

وحقيقة استطاع كثير من الشباب الانطلاق نحو الدين أثناء الحرب العالمية الثانية ، ولكن هذا الانطلاق كان متصلا اتصالا وثيقا بالهدف الوطني لخوض الحرب، وكان لهذا السبب طبيعة خاصة تختلف عن « المثالية » طبقا لمعايير « الجدية » التي كانت سائدة . وفي تاريخنا الحديث ، وربما في عهد « ديموقراطية تايشو » ، كانت مثالية الشباب هي التي لها الغلبة على واقعية الكبار .

أما الشباب الذي يطلق عليه عادة جيل ما بعد الحرب فقد دخل مجتمعنا بعد الهزيمة في الحرب العالمية الثانية . فما هي صفاته المميزة التي أذهلت الكبار في تلك الأيام ؟ حسب وصف الكبار لهم كان هناك شيئان : أحدهما يتمثل في سوء الخلق وضعف الادراك والمغامرات الجنسية والاندفاع نحو الانحراف والتعرض للهلاك او الموت ، والثاني يتمثل في أنه بدلا من مثالية الشباب وصفاء قلوبهم حلت سياسة الأخذ بالقوة والماديات ، حتى الصداقة أصبحت مبنية على الأغراض ، وكذلك الحب شابه الشك والريبة . وقد يكون هناك شيء من المبالغة في ذلك ، ولكن يمكن تفهم العامل الأول على أنه اتجاه للانطلاق نحو العبث واللهو ، والثاني على أنه اتجاه للمنفعة .

ويمكننا القول بأن هذين الاتجاهين بقيا الى ما بعد الحرب ، فالاتجاه الأول توارثته بعض مجموعات الشباب في العقد السادس، ولكن لم يلاحظ عنصر «العبث» كاتجاه عام الا في النصف الأخير من العقد السابع . وحتى ذلك الوقت كان الاتجاه الثاني أكثر انتشارا ، ويبدو هذا واضحا اذا اطلعنا على بعض المقالات التي كتبت عن الشباب قبل منتصف العقد السابع . وتكاد تشير جميعها دون استثناء الى رغبة الشباب في الاتجاه الى « العالم الدنيوي » ، أي تدهور مثاليتهم . ووصفت اغلبية المقالات هذا الاتجاه بأنه بغيض . وربما تعتبر هذه الفترة فترة انتقالية في تاريخنا الحديث .

وعلى أية حال فان الاتجاه نحو «اللعب» أخذ يقوى تدريجيا ابتداء من النصف الأخير من العقد السابع ، واظهرت ثقافة الشباب استعدادا ملحوظا للاستقلال عن ثقافة الكبار ، لأن اتجاه الشباب « للعب » هو أحد العوامل الهامة التي جعلت ثقافة الشباب تكتسب استقلالها وتزيد من حدة الصراع القائم بين ثقافة الشباب وثقافة الكبار .

واذا كانت حضارتنا وانظمتنا الاجتماعية بنيت اصلا على تضامن الاتجاه

« للجدية » والاتجاه « للمنفعة » فان حركة الانطلاق نحو « اللعب » تسبب خلافا كبيرا ، لأن «الاعتراف» يصبح أقرب فى هذه الحالة . وعلى ذلك فان الاتجاه نحو الجدية لا يعتبر مشكلة ما لم يبلغ حد التطرف ، فى حين أن الاتجاه نحو « اللعب » يعتبر مشكلة ، حتى لو كان قصير المدى .

وعندما يتخلل عنصر « اللعب » ثقافة الشباب ، ويفقد مجتمع الكبار دوره كمرجع للشباب ، فانه تتولد لدى الشباب رغبة فى أن يتأخروا فى الوصول الى مرتبة الكبار ، وأن يبقوا فى ثقافة الشباب أطول مدة ممكنة . كما أن التشجيع على استقلال ثقافة الشباب يزداد بمرور الوقت .

وهناك جوانب لا يمكن فهمها من خلال النظريات الخاصة بثقافة الشباب ، خاصة الرأى الذى يؤكد حالة عدم قدرة الشباب على الاعتماد على نفسه ، ويعرف الشباب بأنه مجتمع أقلية ليس له أى امتيازات . ويمكن أن يقال مثل ذلك بالنسبة لرأى بارسون الذى يعتبر ثقافة الشباب كصمام الأمن للنظام الاجتماعى .

وليس مجال هذا البحث أن نتنبأ بمستقبل ثقافة الشباب ، ولكن يجب أن أشير ، على الأقل ، الى انه يوجد اتجاه نحو الدين أو الجدية كامن وراء الاتجاه الى اللعب ، وان هذا الاحتمال سوف يؤثر بطرق مختلفة على مستقبل ثقافة الشباب . ويجب أن نتذكر قول أريكسون انه رغم حب الشباب فى التنقل والتغيير فان الوفاء غريزة قوية فيه .

وطبيعى أن ترتبط مشكلة الشباب دائما بمشاكل المجتمع ككل . وكما يقال فان الشباب يشبه عادة بصبغة ورقة « عباد الشمس » ، ويجب على الناس جميعا أن يراقبوا المعانى الهامة للتغيرات التى تطرأ على هذه الورقة . ويقول البعض أن الهيبز جاءوا نتيجة لمجتمع الرخاء وانهم يستخفون فور حدوث الانكماش الاقتصادى . وربما كان هذا صحيحا . ولكنهم لا يوضحون المعنى وراء وجود « الهيبز » ، فقد يختفى الهيبز ولكن سيبقى ما يكمن فيهم ليظهر مرة أخرى فى شكل آخر .

وقد قال بحق أحد الشباب : « ان ظهور الهيبز منذ عشر سنوات ليس موضوعا متعلقا بالشباب فقط » . وهذا لا ينطبق على الهيبز أو الشباب من اليسار أو اليمين ، الذين يعبرون عن احتجاجهم بأصوات عالية . والموقف هو هو مع الشباب الذين يخرجون عن النمط العادى للحياة من أجل احترام النفس ، أو الذين لا يبالون بالأوضاع ويكيفون أنفسهم مع النظام الاجتماعى القائم . ومن الواجبات الهامة لدراسة الشباب قراءة المعانى الضمنية فى مختلف حركات الشباب وربطها بالمجتمع ككل .

الكاتب : ساين اينوى

ولد عام ١٩٣٨ وتلقى دراساته فى جامعة كيوتو (اليابان) .

أستاذ مساعد لعلم الاجتماع بجامعة أوزاكا .

المترجم : حسن عبد المنعم

الوكيل الأول لوزارة الثقافة .



بقلم : پــول فشــيل

ترجمة : أمين محمود الشريف

المقال فى كلمات

لهذا المقال شقان كما يتبين من عنوانه : اقتصاد السوق وتدهور البيئة . ويعنى الكاتب باقتصاد السوق النظام الرأسمالى الذى يقوم على أساس تبادل السلع تبادلا حرا فى الأسواق وتحقيق الأرباح . وقد كنى الكاتب عن النظام الرأسمالى بهذا التعبير المهذب لأنه لا يريد أن يقول صراحة أن النظام الرأسمالى هو الذى يؤدى الى تدهور البيئة . وأما الشق الثانى وهــو تدهور البيئة فيرى فيــه الــكاتب أن النظام الرأسمالى يعمــل على تدهور البيئة أكثر من أى نظام آخــر . وتكمن خطورة هذا النظام كما يرى الكاتب فى أنه فى تحقيقه الأرباح عن طريق التعامل فى الأسواق لا يخضع للقيم والمبادىء الســامية المستمدة من الدين والتقاليد والأخلاق ، بل يخضع لمصلحة الفرد الذى لا يهمه الا استغلال أخيه الانسان

وقد اقتضى الكلام عن العــلاقة بين النظام الرأســمالى وتدهور البيئة أن يتناول الكاتب موضوع العدوان وتحــديد معناه ، فذكر أن

اليونسكو عقدت مؤتمرين لتحديد معنى العدوان أحدهما عام ١٩٧٠ والآخر عام ١٩٧١ ، ولم يتوصل المؤتمران الى قرار نهائى فى هذا الصدد ، مما اضطر الكاتب أن ياخذ فى هذا المقال بنظرية « لورنز » (١٩٦٩) فى العدوان . وخلاصة هذه النظرية أن العدوان غريزة فى الانسان تدعوه دائما الى استعمال العنف واشعال نار الحرب . ويبرهن الكاتب لما تعرضت له نظرية لورنز فى العدوان من انتقادات ومآخذ ، ثم يمضى فى شرح هذه النظرية فيقول ان العدوان فى نظر لورنز مقصور على العلاقات بين الأفراد أو الجماعات التى تنتمى الى نوع واحد ، ويسمى لورنز هذا العدوان بالعدوان النوعى كعدوان الانسان على اخيه الانسان ، وأبرز مظاهره الحرب ، مع أن الحرب فى نظره ضرب من العدوان المحدود لأنه يتعداها الى استغلال الانسان لأخيه الانسان وسيطرة الانسان على أخيه الانسان ، وهذا هو الأساس الذى يقوم عليه النظام الرأسمالى ، ذلك أن هذا النظام ذو شقين : اقتصادى يميل الى استغلال الانسان لأخيه بقصد تحقيق الربح ، وسياسى يتمثل فى سيطرة الانسان على الانسان ، أو سيطرة شعب على شعب ، وهو ما يسمى بالاستعمار .

ويرى المؤلف ان النظام الرأسمالى بشقيه الاقتصادى والسياسى له آثار مدمرة على البيئة ، ويضرب لذلك مثلين أحدهما القبائل البدوية فى أواسط آسيا التى أغارت على الشعوب المتحضرة ، فأدى عدوانها الى التخريب الى أقصى حد ، والمثل الآخر هو ما أدى اليه الاستعمار فى الجزائر .

ويخلص الكاتب من ذلك الى أن النظام الرأسمالى فى الوقت الحاضر هو النظام الذى يقوم بأكبر قدر من تخريب البيئة عن طريق تلويث الماء والجو . ويرى أن رجال الأعمال والرأسماليين لا يهتمون بشئون البيئة لأنهم يرونها شئونا خارجية لا أهمية لها ، ولكنهم اضطروا تحت ضغط الظروف أن يهتموا بها .

يقتضينا الكلام على مسألة العلاقة بين تدهور البيئة واقتصاد السوق أن نجيب على سؤال أعم من ذلك ، الا هو : هل يعتدى الانسان على البيئة الطبيعية التى تحيط به نتيجة « للغرائز » الكامنة فى نفسه ؟ فاذا كان الجواب بالايجاب كان ما نراه فى الوقت الحاضر من « ذبح » البيئة عملية قديمة مارسها الانسان منذ ظهور الخليقة . وعلى ذلك يصبح الأمل فى ايجاد علاقة متوازنة بين الانسان والطبيعة ضربا من العبث . على أنه ليس من المحتمل كثيرا أن يكون الجواب بالايجاب . لسبب جوهرى واحد هو أن الطبيعة تعد — الى حد كبير — من صنع الانسان «؛ وقد دخل الانسان عليها فى جميع عصور التاريخ ضروبا مستمرة من التغيير والتعديل

منذ أن اهتدى الى استخدام النار . ثم ان ما نسميه « الطبيعة » ليس سوى مجموعة من الدورات المتنقلة فى البيئة المعدنية وفى البيئة التى نعيش فيها . وبهذه الدورات يتسنى للانسان أن يعيش على وجه الارض . ومن المستحيل أن نتجاهل اثر الانسان فى هذه الدورات .

واذا كان الجواب بالسلب فان ذلك يثير على الفور سؤالا آخر وهو : ما هى الظروف التى تقوذ المجتمعات البشرية الى تدهور البيئة على نحو يعرض حياة الانسان للخطر ؟ وهل النظام الراسمالى عامل استثنائى فى هذا الباب ام لا ؟ وما هى العمليات الفعلية التى تؤدى الى تدهور البيئة ؟

ومتى توصلنا الى اجابة عن هذا السؤال العام وجب علينا أن نسأل انفسنا : هل اقتصاد السوق اليوم فى وضع يمكنه من تغيير علاقته بالبيئة ؟ وبعبارة أخرى : هل يستطيع هذا الاقتصاد أن يناقش السياسة البيئية فى المجتمعات التى يسود فيها الاقتصاد اللبرالى (الحر) ؟

والآن نسأل : هل فى وسع الانسان — عند البحث فى تدهور البيئة — أن يناقش مسألة العدوان المتأصل فى طبيعة الانسان ، والنزعة العدوانية فى غرائزه التى قد تحفزه الى الاعتداء على البيئة ؟

دعنا أولا وقبل كل شىء نبحث فى الموضوع من وجهة نظر علم الأخلاق ، وهو العلم الذى يمكننا من معرفة الخصائص التى يتصف بها الانسان . لقد بدأ البحث فى هذا الموضوع ، ولكن الباحثين لم يستقروا فيه على رأى (نظمت اليونسكو مؤتمرين علميين بقصد فهم النزعة العدوانية فى الانسان ، أحدهما فى ١٩٧٠ والآخر فى ١٩٧١ ، انظر بصفة خاصة : تعريف العدوان ، ١٩٧١) . وسنأخذ فى هذا المقال بآراء ك . لورنز (١٩٦٩) الى أن يحين الوقت لاجراء المزيد من البحوث التى تتيح لنا معالجة هذه المشكلة بصورة أشمل . ذلك بأن نظرية لورنز تعد حتى الآن اكثر النظريات شمولا وتفصيلا فى هذا المجال . ونحن نعلم تمام العلم ان كثيرا من الباحثين ينتقدون هذه النظرية ، ولكن مآخذهم قائمة فى الغالب على سوء الفهم أو على استنتاجات أولية لم تمحصها التجربة . فمثلا نرى بيجلو (١٩٧١) ينتقد لورنز لقوله بأن العدوان غريزة فى الانسان تدعوه دائما الى استعمال العنف واشعال الحرب ، كما ينتقده لأنه يفصل بين علم الاحياء (البيولوجى) والثقافة فصلا « يكاد يكون تاما» ، وهو أمر فى نظر بيجلو غير صحيح . بيد أن بيجلو يقرر نظرية لا تفترق كثيرا عن نظرية لورنز . أما ر.أ. هند (١٩٧١) فانه يعرف العدوان بأنه نمط من السلوك تمليه « الرغبة فى الحاق ضرر جسمى » بشخص ما ، ولكنه لا يذكر لنا أى أساس لهذا التعريف . ونحن عندما نأخذ بنظرية لورنز سوف نتوسع فى ذكر نتائجها على نحو لا نعتقد أن لورنز ينكره ، فنقول :

العدوان أمر شائع فى عالم الحيوان ، الا أن الناس يذهبون الى ان العدوان مقصور على العلاقات بين الأفراد أو الجماعات التى تنتمى الى نوع واحد . أما بين

الأنواع المختلفة فان العلاقات بينها تكون متكاملة ـ بصورة مباشرة أو غير مباشرة ـ وان لم تكن متوافقة . فاذا أخذنا نوعا ما وجدنا انه يعيش بصفة عامة على حساب نوع آخر أو اكثر ، ولكن العلاقات بينهما تكون خلوا من العدوان ، والطابع الذى يغلب على هذه العلاقات هو ـ فى التحليل الأخير ـ المحافظة على كل نوع من الأنواع المختلفة . ولذلك نرى المميزات الخاصة بالأنواع المتكاملة تزداد قوة كلما ارتقت هذه الأنواع فى مدارج التطور ، ونرى كل نوع يعزز وسائل هجومه ودفاعه وابرز مثال يوضح هذا التطور المتبادل هو العلاقة بين المملكتين الحيوانية والنباتية : فنجد أن أسنان الحيوانات الآكلة للعشب تزداد حدة وشدة كلما ارتقت فى مدارج النمو والتطور حتى تكون أقدر على قضم النبات وخضمه بما يتفق مع مرحلة نموها ، كما نجد النباتات تتعلم وسائل جديدة لتكون أقدر على الدفاع عن نفسها بما يتفق مع مرحلة نموها ، ومن هذه الوسائل أنها تمتص قدرا كبيرا من مادة « السليكات » . ويلاحظ أن العلاقة بين النوعين المتكاملين لا تصل أبدا الى الحد الذى يفنى فيه أحدهما بل نكون متوازنة دائما .

هذا وتنازع البقاء ـ أو العدوان بتعبير آخر ـ هو فى حقيقة الأمر خاص « بالعلاقات النوعية » ، أى العلاقات بين أفراد النوع الواحد . ولكن هناك طرقا متعددة للحد من هذا العدوان الذى يرتبط قبل كل شيء بالاستقرار وبتحديد منطقة خاصة يعيش فيها النوع . وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم الأسماك الى نوعين كبيرين : نوع يحيا حياة مستقرة فى منطقة خاصة غير مختلط بغيره ، وهذا النوع نزاع الى العدوان ، ونوع ثان يعيش على هيئة أسراب دائبة الحركة والتنقل وهذا النوع لايعرف العدوان . ويبدو أن العدوان النوعى (بين أفراد النوع الواحد) ضرورى للمحافظة على حياة النوع النزاع الى العدوان. وللعدوان وظائف متعددة ، منها وظيفة عرفت منذ عهد بعيد ، وهى انتخاب أصلح أفراد النوع » فنرى الفرد الصالح من أفراد النوع ينتشر بفضل الانتخاب والوراثة ، ويؤدى هذا الانتشار الى زوال الحالة الأولى للنوع ، وانتقال النوع الى حالة جديدة أرقى من الأولى .

ومن وظائف العدوان أيضا تقسيم المجال الحيوى المتاح بين أفراد النوع الواحد . ذلك أن كل فرد أو جماعة يحتل « سكانا ملائما » فى نطاق مجموعة الأنواع الأخرى التى يعيش معها هذا الفرد أو الجماعة بطريقة متكاملة لا متوافقة . وعندما يزيد عدد الأفراد فى نوع ما على قدر معين يصبح « المكان الملائم » لكل فرد من أفراد هذا النوع معرضا للخطر مما يؤدى الى اختلال التوازن البيئى كله . وهناك أيضا تعاون نوعى (بين أفراد النوع) لا تعرفه البيئة غير النوعبة . والنتيجة العاجلة لذلك هى فناء النوع نتيجة لبعض الظواهر الشاذة المنحرفة . على أنه يمكن القول بوجه عام بأ نالعدوان النوعى يؤدى وظيفة تنظيمية فى مجموع النوع كله . والواقع أن العدوان لا يفضى الى ابادة النوع فى الظروف العادية على الأقل . ولا نزاع فى أنه عامل جوهرى فى تنظيم الغرائز على نحو يؤدى الى حماية الحياة (ك . لورنز ١٩٦٩ ص ٥٨) . يضاف الى ذلك أن العدوان فى كثير من الأنواع يتم تنظيمه فى أثناء عملية

النشوء النوعى على نحو قلما يؤدى الى نتائج خطيرة (انظر ـ على سبيل المثال ـ الملاحظات التى اوردها ج. فان لافيك ـ جودال ، ١٩٧١ بشأن قرود الشمبانزى). ومن ذلك نرى أن ثمة موانع نوعية تحد من العدوان . والواقع انه يتم تنظيمه بحيث نستطيع أن تتبين وجود طائفتين احداهما تمتاز بالتضامن بين أفرادها والأخرى تجنح للعدوان أى أن التضامن يقترن بالعدوان اقتران الشىء بضده . أما فى حالة الأنواع الحيوانية التى تعيش على هيئة قطيع (الماشية والأغنام) فلا نرى أثراً للتضامن ، بل تنعدم الصلة الشخصية . وفى حالة الحيوانات ذات الطابع البدائى المحض كالزواحف نجد أن العدوان لا يقترن بضده (اى التضامن) ، أما فى حالة الحيوانات الراقية فاننا نجد الصداقة الفردية تنمو بمثل النسبة التى ينمو بها العدوان .

هذا وسلوك الانسان يرتبط ـ قبل كل شىء بقوانين السلوك الغريزى الذى تطور عن طريق النشوء النوعى . ومن أوجه التشابه العجيب بين النوع الانسانى والنوع الحيوانى الراقى ذلك التعارض فى أنماط السلوك بين الطائفة المتضامنة والطائفة الجانحة للعدوان ، فنجد أن العدوان ينفجر ضد أولئك الأفراد الذين لاينتمون الى الجماعة المتضامنة .

والغريب فى أمر الجنس البشرى هو ذلك التناقض العجيب بين غرائزه ، وأسمى ما يتحلى به من الصفات : العقل والبيان • فالاختراعات الفنية التى تراكمت على مر الزمن بحكم التوارث ، وكذلك تطور الحضارة المادية ، كل ذلك أدى بسرعة الى الاخلال بالتوازن النوعى للعدوان ، والقيود المفروضة عليه بفعل النشوء النوعى . وايضاح ذلك أن الانسان ظل منذ البداية يتغذى بالحيوان والنبات كليهما ، ولا يميل للاذى لأنه غير مسلح ذاتيا للعدوان على بنى جنسه ونوعه . ولكن الاختراعات الفنية عززت منذ البداية نزعاته العدوانية بأدوات القتال التى حدت من استعمالها فى الواقع تلك القيود والموانع التى تفرضها غرائزه . وازاء ذلك أخذت نزعة العدوان تقوى فى النوع الانسانى بفعل الانتخاب الطبيعى الذى يمتاز بأنه عملية نوعية (خاصة بأفراد النوع) لا صلة لها بالبيئة غير النوعية . ونتيجة لذلك أصبح هذا العدوان ينذر بأوخم العواقب ، كما يحدث فى جميع الحالات التى تجرى فيها عملية الانتخاب الطبيعى . وللحد من عواقب هذا العدوان هناك وسيلتان متاحتان أمام النوع الانسانى : أولاهما المسئولية الأخلاقية ، ولكن فاعلية هذه المسئولية محدودة جدا ، لأنها غير محكومة بقانون العقل والمنطق، بل محكومة بالغرائز الاجتماعية الوراثية . ثم ان فاعلية هذه المسئولية مقصورة قبل كل شىء على الطائفة المتضامنة . وغاية ما يقال فى ذلك أن الأخلاق ليست سوى وسيلة تعويضية فى نطاق نظام سلوكى تعتبر فيه الميول الوراثية عنصرا ضروريا .

والوسيلة الأخرى المتاحة أمام الجنس البشرى هى وضع معايير وتقاليد ثقافية شبيهة بالغرائز الوراثية المزكورة فى النوع الحيوانى . وميزة هذه المعايير

والتقاليد أنها تحدد السلوك بطريقة ثابتة كما تحدده الغرائز ، كما أنها توجه مظاهر العدوان النوعى نحو ضروب من النشاط لا يضر النوع كالمناظرات الشفوية ، والمسابقات الرياضية ، والمنافسات العلمية . ومن مزاياها أيضا أنها تساعد على اعلاء الغرائز . ولهذا نبه الباحثون مرارا الى ضرورة تعميم النظم التى تؤدى الى تقليل مظاهر العدوان العنيفة فى المجتمعات الزراعية . ولا يمكن أن تنسب الجرائم الناشئة عن العدوان الانسانى الا الى وجود قصور فى هذه النظم . ولا شك أن الانسان حيوان ثقافى بطبعه . وبعبارة أخرى نقول ان نوازعه الفطرية موجودة فيه بحكم نشأته النوعية ، وهى فى حاجة الى الثقافة حتى يتسنى تهذيبها وتكميلها . وقد يكون كبت النزعات العدوانية بالمسكنات أحد الحلول التى لا تقلل من موهبة الخيال والابتكار ، ولكنها تؤثر على مشاعر التضامن والصداقة والمحبة ، لأن هذه المشاعر لا يمكن ظهورها الا اذا وقع العدوان . ولذلك فان كبت هذه النوازع قد يتم بثمن فادح هو تغيير طبيعة الجنس البشرى تغييرا شاذا مخالفا للمعتاد ، وهذا قد يولد عدوانا ذا طابع شاذ منحرف يضر بالأسس البيولوجية للحياة البشرية .

وقبل أن نتوغل فى البحث ، وفى ضوء ما سبق ذكره ، دعنا نضع نظرية خاصة بالعلاقة بين انعدام الوازع الذى تخلقه الثقافة لمنع العدوان ، بل اعتراف الثقافة رسميا بأشكال العدوان العنيفة المختلفة كالقتل والحرب واستغلال الانسان للانسان ، وبين العدوان على البيئة الطبيعية . لقد رأينا آنفا كيف أن العدوان النوعى للنوع الحيوانى يقترن عادة بظروف الحياة فى البيئة غير النوعية ، كما أنه يؤدى الى اعادة التوازن المستمر بين النوع فى مجموعه عن طريق المحافظة على « الأماكن الملائمة » . وحتى اذا انفصل العدوان النوعى عن ظروف البيئة فانه يؤدى الى نتائج خطيرة تضر بالنوع ، كما يؤدى الى الاخلال الجزئى بالتوازن فى النوع كله .

أما فيما يتعلق بالانسان فان العدوان فى أبرز مظاهره — اى الحرب — وبخاصة مع استخدام الوسيلة الحاضرة — وهى الدمار الشامل — يؤدى الى نتائج مماثلة . على أن الحرب لست سوى حالة محدودة . ذلك أن العدوان اذا ترجم الى سيطرة الانسان على الانسان أو استغلال الانسان للانسان فانه يؤدى الى نتائج خطيرة بالنسبة للبيئة ، والواقع أن أى ضرب من ضروب السيطرة أو الاستغلال اذا مضى الى نتائجه المنطقية يتجاهل وينكر معا الأحوال المعيشية للشعوب الخاضعة للسيطرة أو الاستغلال . وبعبارة أخرى نقول ان ظهور العدوان النوعى الذى لا صلة له بالظروف غير النوعية — اى عدوان طائفة من النوع لا تخضع للاحوال المعيشية السائدة فى النوع ككل ، يؤدى الى تدهور البيئة . ولنضرب مثلا أو مثلين للمجتمعات التى لم تهيىء للطبيعة دورة أخرى من دورات التكاثر والانتاج ، ولنبحث فى أصول هذه الحركة .

لا شك أن المجتمعات البدوية فى أواسط آسيا كانت خلال تاريخ الانسان كله من بين الشعوب التى خربت الطبيعة الى أقصى حد . ولاريب أن العلاقة بين

القبائل البدوية المتنقلة والشعوب المتحضرة المستقرة هي من العوامل الجوهرية فى تاريخ العالم ، وأن لم يتم حتى الآن دراسة هذه العلاقة بطريقة وافية بالغرض .. ولن نبحث فى هذا المقام السلسلة الكاملة للنتائج التى نجحمت عن هـذه العلاقة ، ولكنا سنقصر بحثنا على آثارها المباشرة فى احتـلال الأرض ، فنقول ان شـعوب آسيا الوسطى كانت فى أول أمرها تسكن الغابات وتشتغل بالصيد ، ثم تحولت الى تربية المواشي واستئناس الحيوانات الثديية الكبرى ، والى الهجرة الموسمية . وكانت السهوب (الاستيبس) هى الأقاليم التى يعيشون فيها فى ذلك الوقت . وقد ادت أساليب الانتاج فى السـهوب الى نوع خاص من التنظيم الاجتماعى سـمته الكبرى هى تكوين قبائل متعاونة تشترك معا فى استغلال المروج الطبيعية (البرارى) وكان معنى هذا التطور أن الحرب كانت عملا يرتبط بأسلوب الحياة ، ولذلك ادت الى اختراع وسائل حربية متقنة تقوم على اسـتخدام الخيـل والقسى ، وتكفـل التفوق الحربى الدائم للقبائل البدوية على الشعوب المتحضرة حتى القرن التاسـع عشر . وكان هناك فرق آخر بين الفريقين هو عامل العدوان النـوعى غير العـادى الذى لم يعد بفائدة عمليـة على الشعوب المتحضرة . وكان البـدوى يرى الزراعة الممتدة وراء تخوم السهوب نشاطا ملائما لاستغلال طبيعة الأرض ، ومصدرا للثراء عن طريق الغارات والاختطاف والنهب والسلب المقرون بالدمار وابادة الجنس . وكان هدفه من ذلك هو احلال الرعى محل المحراث (الزراعة) . وبهذا تم الغـاء الزراعة على مراحل متعددة فى مسـاحات كثيرة من آسـيا ، وبخاصـة فى الشرقين الأدنى والأوسط . « لقد تم أسر الفرد رجل على قيد الحياة ، وتم تكديسهم بعضهم فوق بعض ، وتغطيتهم بالطين والطوب لكى يتسنى عمـل ابراج منهم . لقـد بنى جنودنا جيلا من جثث الموتى ، وأقاموا من رؤوسهم ابراجا . وعندما وصلنا الى ضفاف نهر هلمند دمرنا السد المعروف باسم سد رستم ، حتى لقد أصبح هـذا البناء القديم أثرا بعد عين . (حملة تيمور لنك كما وردت فى ظافر نامه ، اقتبسهـا ر . جروسيه فى كتابه ١٩٦٠ ، ص ٥٠٦) . وهكذا عادت شـعوب الستان أخيرا الى الصحراء التى حولتها الى أرض خضراء بفضل أعمال الرى الواسعة . وقد حل هذا المصير بكثير من الأقاليم الأخرى شبه القاحلة التى أدخلت المجتمعات المستقرة الزراعة فيها ، ثم غزتها القبائل الرحل فتقلص ظل الحياة عنها ، وحل فيها تنظيم اجتماعى «منخلف» محـل التنظيم الراقى الذى كان فيهـا . وفى بعض الأحيـان استحالت هذه الأقاليم الى صحراء قاحلة . وهذا الدمار الذى حل بالطبيعة نتيجـة العدوان النوعى فى أعنف مظاهره أمر لافت للنظر . ولكن فى وسعنا أن نقول ان هذا العنيف ليس سوى نتيجة النظم الاجتماعية السائدة . فلم يظهر بهذا الشكل الجذرى الا لمعارضة أساليب الانتاج وما نجم عنها من النظم الاجتماعية التى أخذت بهـا الشعوب المتحضرة . يضاف الى ذلك أن جميع الشعوب البدوية التى انتشرت على حدود السهوب لم تحدث قط من الدمار ما أحدثتـه جحافل اتيـلا أو جحـافل جنكيزخان أو تيمورلنك . ولكن أكثر القبائل تدميرا (وأكثرها « وحشـيـة » وكان اتصالها بالمجتمعات المستقرة قليلا سرعان ما انتهجت مسـلكا مغـايرا ازاء الزراعة ،

ذلك أنها عادت فعكفت على احيائها ، فلم يمض وقت طويل حتى رأت الدول البدوية أن استغلال الأرض بالطريقة العادية والاستيلاء على ضريبة الخراج أجدى من النهب والسلب والدمار الذى لم ينتج عنه سوى اتساع رقعة المراعى الضعيفة الانتاج . وقد أسفر هذا التقدير ـ الذى يتجلى فيه بوضوح أثر التطور التاريخى التدريجى فى الدول البدوية التى سيطرت على المجتمعات المتحضرة ـ عن اعادة توجيه العدوان ، كما أسفر عن ايجاد تنظيم أكثر رخاء وثروة بقدر ما سمحت به الظروف البدوية المتطورة .

ولنضرب مثلا آخر لتدمير الطبيعة تدميرا تاما . واذا كنا فى هذا المثل نجد أنفسنا مرة أخرى أمام شعب بدوى يشتغل بتربية الماشية فاننا لا نضربه عن قصد ، ولا نضربه لما يشعر به هذا الشعب من ميل شديد الى الدمار ، وانما نضربه فى الواقع لبيان التوازن البيئى الهش فى الأقاليم شبه الصحراوية التى يعيش فيها وعليها . وبيان هذا المثل أن السهوب الجزائرية ظلت طوال قرن من الزمان عرضة للتدهور السريع »، واذا ظل هذا التدهور يتفاقم على نحو ما يحدث الآن فان الجزائر سوف تصبح بعد ثلاثين سنة من الآن شريطا ساحليا ضيقا تفصله جبال أطلس عن الصحراء التى سوف تزحف بخطى كبيرة نحو الشمال . وان الدمار الذى يحدث هنا وسببه يماثلان ما يجرى فى أنحاء العالم الأخرى وبخاصة فى الشرقين الأدنى والأوسط .

وهنا نجد ثلاثة اتجاهات تعمل معا على الاخلال بالتوازن البيئى وتساعد على تحويل الأرض الى صحراء . أول هذه الاتجاهات أن التوسع فى تطهير الأرض من الأشجار والنبات ، وزراعة الحبوب فى غير الأرض الصالحة وفى غير المناطق التى ظلت مزروعة منذ زمن طويل ، لا يزيدان من موارد الثروة ، بل يؤديان الى سرعة تآكل التربة وتعريتها بفعل الرياح ، مما يؤدى الى تحويلها الى أرض جدباء ، وبذلك تضيق الرقعة الصالحة للزراعة وتربية الماشية ، ويؤدى ضيقها الى ازدياد الضغط على المناطق التى لم تمتد اليها يد الدمار حتى الآن . وثانيها أن زيادة المواشى والأغنام فى المناطق القليلة التى ضاقت رقعتها كما ذكرنا يؤدى الى تجاوز القدر المتاح من الأعلاف والاسراف فى رعى الماشية ، وهذا يؤدى الى عدم تجديد العشب والنبات ، وتعريض الأرض لعامل التعرية مرة أخرى . وثالثها وآخرها أن البحث عن الوقود يؤدى الى استئصال الأشجار التى تساعد على وقاية التربة من الرياح .

ثم ان اختفاء المزروعات ، والتغذية ـ بفعل العوامل الطبيعية المختلفة ـ يؤديان الى قلة موارد المياه اللازمة لتجديد نمو النبات . وقد كانت حدود الأرض فى المجتمع التقليدى ذات أهمية مباشرة للجماعات المشتغلة بتربية المواشى ، وأدركت هذه الجماعات انها تستطيع مجاوزة هذه الحدود دون تعريضها لخطر التدهور . وفضلا عن ذلك أتاح التضامن بين القبائل لكل فرد أن يعيش فى حدود الامكانيات التى نتيحها بيئة السهوب »، فأمكن ايجاد التوازن بين الانسان وبيئته ،

ومنع اقامة هذا التوازن بالفعل (١) وهنا استجاب التنظيم الاجتماعى كما استجاب فى أى مكان آخر للعلاقة التى أقامها الانسان مع الطبيعة .

هذا والأصل فى تطور السهوب جاء من مصدر خارجى ، فهو يرجع أولا وقبل كل شىء الى قوانين الملكية التى وضعها الاستعمار وجردبها السكان الأصليين من الأراضى الغنية على السهل الساحلى ، ونبذ الفلاحين المعدومين الذين لم يتح لهم بديل من الصناعة فى غير عمل البحر . وهكذا ازداد عدد سكان السهوب خلال قرن من الزمان عشرة أمثال ما كان عليه .. ثم تدخل منطق التاجر فحطم التنظيم الاجتماعى والاقتصادى فى السهوب نفسها ، وكانت الملكية حتى ذلك الحين جماعية أو مشتركة فأصبحت بعد ذلك محلا للاستغلال الفردى ، واستطاع أصحاب القطعان الكبيرة من الماشية والأغنام ــ بفضل وسائل النقل الحديثة بالشاحنات الكبيرة ــ أن يحرموا صغار مربى الماشية من مواردهم ، فاضطروهم الى تركيز الرعى فى مناطق صغيرة أو الاشتغال بالزراعة ، وحدث أيضا تركيز فى ملكية اجود الأراضى ، فحدث العدول عن الفكرة القديمة الموروثة عن الأسلاف وهى اعادة توزيع الأرض الصالحة بصورة دورية على أساس عدد أفراد الأسرة ، وبذلك حكم على السكان المحرومين بتطهير الأرض الواقعة فى مناطق الحدود مما بها من نبات وأشجار ، وأصبح هؤلاء السكان أدوات نشيطة فى تحويل الأرض الى صحراء . ومن هذا يتضح أن هذا التفكك الاجتماعى والاقتصادى هو السبب فى تخريب البيئة الطبيعية .

ان منطق التجارة يقتضى اختفاء التضامن بين أفراد يعيشون فى وسط بيئى معين (١) ويعد ــ بحكم هذا التخريب الاجتماعى ــ عقبة فى سبيل المحافظة على الطبيعة أو اعادة دورتها الانتاجية من جديد . وهنا بالضبط نجد ــ فى مثل هذه الحالة ــ العملية الأساسية التى تقود الرأسمالية من الانتاج الى تخريب البيئة .

ومعروف أن عملية الانتاج تقوم على القيمة التبادلية . وايضاح ذلك أن النشاط الانتاجى لا يجرى بأى حال على أساس قيمة المنفعة ، أى لا يجرى على أساس السلع النافعة للافراد أو الجماعات ، ولكن الذى يحدد هذه السلع هو السوق الذى تتاح فيه عملية التبادل ، وتحقيق الربح من وراء هذا التعامل التجارى . لذلك لايتم تنظيم الانتاج طبقا للقيم والمبادىء السامية على المصالح الذاتية للافراد ، المستمدة من الدين والتقاليد والعقل ، والمعبرة عن التنظيم العالمى للمجتمع وعلاقته بالبيئة الطبيعية ، بل يتم تنظيمه بواسطة السوق وقانون العرض والطلب . اذا كان هناك تنظيم أو تطور للمجتمع لا يزال قائما فان هذا التنظيم والتطور هما نتيجة قرارات فردية غير متفق عليها تهدف الى زيادة الربح ، ورفع معدل الربح . ولم يعد التنظيم الاجتماعى وبالتالى توثيق الصلة مع البيئة الطبيعية هما مصدر نشاط الأفراد ومصدر شرعية هذا النشاط ، بل أصبح هذا المصدر هو نتائج هذا النشاط ، أى انهما لا يعتبران معيارا لهذا النشاط ، بل تؤكد

الأيديولوجية الرأسمالية أن النشاط الفردى الذى تعد الفائدة مصـدره وحافزه الوحيد يعود على المجتمع بأعظم الفوائد »، كما تؤكد أن المقولات النظرية التى تنادى بها البورجوازية ــ وهى مذهب الفردية أو انكار كل سلطة فوق الفرد ، والمساواة ، والحرية ، والعالمية وحرية التعاقد ، والتسـامح ، والملكية ــ هى نتيجة الأدوات الأساسية للانتاج . وسأهتم هنا بالكلام على نتائج المـذهب الفردى والقـول بأن « الادراك الفردى هو الأصل المطلق للفكر والعمل أو للنظرية والتطبيق ، ذلك أن المذهب الفردى يحدد موقف المجتمعات الغربيـة الحـديثة ازاء البيئة الطبيعية . وظاهر أن انكار المعايير والمبادىء والقيم التى تعلو على سلطة الفرد فى تنظيم الانتاج يقتضى ــ بطريق التلازم ــ تأكيد القول بأن العقل هو الأساس المطلق الوحيد للعلم والعمل . والثمرة المباشرة لهـذا القـول هى انقطاع الصلة بين الانسـان والبيئة الطبيعية .

والنتيجة العمليـة هى أن العلم الذى يكتسـبه فرد أو أكثر هو الذى يتم تطبيقه على الطبيعة وعلى المجتمع . وهذا عكس ما هو معروف من أن المعلومات فى ميدان العلوم الطبيعية والاجتماعية تنمو وتتطور على أساس الاحتياجات العملية والتجربة .

وقد كان المذهب الفردى ضروريا للقضاء على التنظيم الاجتماعى القديم الذى كانت القاعدة فيه هى المحافظة على البيئة الطبيعية والمحافظة على دورة انتاجية معينة ، كما كان ضروريا لكى يكتسب التاجر ثقة فى عمله الذى لا صلة له بالأخلاق أو أى معيار يخالف منطق التبادل التجارى . وفضلا عن ذلك نجد فى اطار الانتاج (الرأسمالى) المتخلف والمكون من وحدات صغيرة أن الانسان لم يدخل أى تعديل عالمى ملموس فى الدورات الانتاجية الطبيعية ، وبذلك استطاعت الرأسـمالية أن تنمو لفترة معينة من الزمن دون قيود . واليوم تغيرت الأمور عما كانت عليه . ولكن من الواضح أن الصعوبات التى تواجهها الرأسـمالية ليست ناشـئة عن أى عامل جـديد من النـاحية الكميـة وانما هى ناشـئة عن فكرة أو العـدمية (المذهب القائل بأن المبادىء الدينية والأخلاقية لا أساس لها من الصحة) المتأصلة فى النظام الرأسمالى أى رفض أى مبادىء أخلاقية تحد من عمليـات السـوق . وطبقا لمصطلحات نظرية العدوان نستطيع أن نقول أن النظام الرأسمالى قد طلق العنان للعدوان النوعى فى اتجاه معين هو استغلال العمال عن طريق الملكية الفردية لوسائل الانتاج . ومنطق هذا النوع من العدوان لا يرتبط ببقاء النوع فى البيئة غير النوعية . ونتيجة ذلك فى المدى القصير أن يكون بقاء النوع مهددا بالخطر . ذلك أن بقاء النوع يتطلب توجيه العدوان الى اهداف أخرى أو يكون المنطق الرأسمالى ــ اذا أمكن ــ خاضعا لعـدد معين من المعـايير المتصلة باعادة الدورة الانتـاجية للطبيعة »، ان تخريب البيئة الطبيعيـة الذى نراه فى النظام الرسـمالى لا يمكن أن يتكرر حدوثه فى علاقات الانتاج الأخرى .

وإذا كان النظام الرأسمالى ليس سوى وسيلة من وسائل الانتاج تعمل على تخريب الطبيعة بطريقة منظمة فهى لاشك فيه أنه فى الوقت الحاضر هو النظام الذى يقوم بأكبر قدر من التخريب لا لسبب الا لأنه هو الوسيلة الكبرى للتنظيم الانتاجى ، وآية ذلك أن العامل الحاسم فى ازمة البيئة ليس هو معدل النمو السكانى فى الهند ، ولكنه معدل النمو الانتاجى فى الولايات المتحدة لأنها تنتج أكثر من ٥٠٪ من السلع اللازمة للجنس البشرى . ولما كانت الولايات المتحدة تخصص قطاعا كبيرا من طاقتها الصناعية للحرب فانها بذلك تمضى فى سبيل تخريب التوازن البيئى الحيوى للانسان .

واقتصاد السوق يقف موقف الحياد ازاء البيئة . ولا يجوز للمرء أن يدهش اذا علم أن أعظم الهيئات تلويثا ــ وهى الشركات العملاقة ــ هى أيضا أكبر مورد لسوق المواد المضادة للتلوث فى الولايات المتحدة . ومعظم الشركات المعنية بمكافحة التلوث لا تعمل على زيادة التلويث فحسب ، بل هى تورد ــ فوق ذلك ــ المنتجات الكيميائية والآلات والوقود للشركات الملوثة الكبرى، وتجنى أرباحا ــ طول الوقت ــ من القروض والتسهيلات التى تقدمها الحكومة .

ومن اغرب أمثلة الشذوذ الذى يتسم به اقتصاد السوق أن وسائل النقل تكاد تقتصر على استخدام السيارات ، على الرغم من أنها أعلى ثمنا من وسائل النقل العادية ، وعلى الرغم من أن ٣٠٪ فقط من السكان هم الذين يستفيدون منها ، وأنها تلحق أضرارا بالغة بالبيئة سواء فى المدن أو الريف ، وعلى الرغم من انها تلوث الهواء (من بين ١٠٠٠ر١٠٠٠ طن من الملوثات التى تنهال على مدينة لوس أنجيلوس يوجد ٧٠٠٠ر٧ طن تنبعث من السيارات) ، وعلى الرغم من أنها تضيع الكثير من الوقت ، وتجلب الكثير من الكوارث على النوع البشرى (١٥٠٠٠ر١٥ وفاة ، و ٣٠٠٠ر٣٠٠ اصابة فى فرنسا كل عام) . وقد ذكر « ميخائيل هارنجتون » أحد رجال الرأسمالية الأمريكية المتقدمة أن صناعة السيارات فى أمريكا لم يتوقف نموها نتيجة الأزمة الخاصة بوسائل الانتقال داخل المدن بل على العكس تجنى أرباحا طائلة من وراء هذه الأزمة ، وأضاف مرددا ما قاله الأديب جونسون عن « المجتمع العظيم » : « توجد فى هذه البلاد قوى كبيرة تجنى أرباحا من المجتمع العادى ، ولذلك تعمل على بقائه على ما هو عليه ، وتعارض بشدة على الدوام فى تهيئة أفضل الامكانيات له فى المستقبل » .

ولذلك لا تدخل شئون البيئة من تلقاء نفسها فى حساب رجال الأعمال والرأسماليين ، بل أنهم يعتبرونها شؤونا « خارجية » لاأهمية لها . ومن حق الانسان ان يسأل : لماذا وكيف تعنى الرأسمالية بالبيئة ؟ ان هذا السؤال يبدو الآن مناسبا أكثر منه فى اى وقت مضى ، لأنه اذا ثبت أن التوازن البيئى لا يعتريه اختلال ، أو لن يختل عن قريب ، فان الاهتمام المفاجىء والشديد بشئون البيئة الذى ظهر فى السنوات الأخيرة لا يقوم على أساس علمى متين . والواقع أن مشكلة البيئة اثيرت فى أول الأمر من جانب قوم لا ينتمون الى النظام الرأسمالى ، ثم

أيدتها أصوات رسمية فى الدول الرأسمالية والبيئات الصناعية نفسها . ولفهم هذا التطور المدهش يجب ان ندرس التاريخ الاقتصادى فى السنوات الأخيرة بمساعدة بعض الوثائق التى كان لها بعض الأثر فى الأمر .

منذ عشر سنوات فقط بدا ان النظام الراسمالى قد افاق نهائيا من أزمته الدورية ، فظن بعض الناس أنه قد استطاع التغلب على تناقضاته ، ونسبوا الفضل فى هذا الانتعاش الى العمل التنظيمى الذى قامت به الدولة (اطلق اخيرا اسم « راسمالية احتكار الدولة » على النظام الاقتصادى الجديد الذى هيأ الأسباب لاحداث تحول نحو الاشتراكية دون ما حاجة الى ثورة كبرى) ، او نسبوه الى انفاق الأرباح الفائضة فى ترويج المبيعات بحيل مختلفة ،(١) أو فى أوجه الانفاق العسكرى . ومنذ بداية العقد الثامن أخذ التغلب على تناقضات النظام الرأسمالى يضعف شيئا فشيئا ، وعاد الناس الى التشاؤم ، وأخذوا يفقدون الأمل فى استمرار النمو دون حدوث أزمات . وفى يناير ١٩٧٠ أخذ كبار رجال الأعمال فى أمريكا يشعرون الناس بأنه لابد من حدوث تغييرات عميقة فى النظام الراسمالى خلال السنوات العشر الحالية مع الابطاء من معدل النمو ، وقالوا « ان أهم المسائل المتصلة بالتطور الاقتصادى هى فى الوقت الحاضر مسائل غير اقتصادية كمشكلة التلوث ، وتحسين أحوال المعيشة ، واصلاح حال الطبقات الملوثة وحركة الهيبز . وقالوا ان هذه المشكلات تختلف عن الأزمات الاقتصادية التقليدية ، وسوف يعنى حلها ضرورة الابطاء من معدل النمو الاقتصادى ، ولكن هذا الابطاء سوف يقترن بتعديل كبير فى توزيع الثروة .

***

ومنذ ذلك الحين سادت موجة من القلق فى الولايات المتحدة تجلت فى مناقشة هزت أوربا على اثر نشر التقرير المعروف باسم تقرير « مت » وخطاب « الدكتور مانشولت » الذى الحق به . وليس من العسير علينا أن نشير الى مواطن الضعف فى هذا التقرير .

ان بعض الآراء الواردة فى هذا التقرير خاطئة من أساسها . فمنها القول بأن رفع مستوى المعيشة يؤدى الى زيادة كبيرة فى معدل المواليد مع ان تجربة الدول النامية تثبت عكس ذلك تماما . ومنها انه يذهب الى أن امكانيات الانتاج الزراعى التقليدى قليلة جدا ، وهذا رأى خاطىء اذا قارناه بتقويم هيئة الأغذية والزراعة ، ومنها انه يقول ان مواد الوقود والموارد المعدنية فى طريقها الى النفاد السريع ، وهى دعوى لا دليل عليها ، واذا حدث هذا النفاد فمن الممكن تلافيه باللجوء الى الموارد الأخرى . على أن أخطر ما فى التقرير هو الدعوى الأساسية التى يقوم عليها (٢) وهى ما يسميه بفكرة « النمو الأسى فى نظام نهائى » ، أى النمو طبقا لمعدل ثابت كالأس الرياضى الى أجل محدود ، ومعنى ذلك وقف النمو السكانى .

واذا أضيف الى ذلك عامل سلبى متفرع من النمو ، هو التلوث الذى يتراكم الى أمد طويل حتى بعد زوال سببه ثم يقضى على نوعية البيئة ، أمكن أن نتصور الكوارث المروعة التى تحدث متى توقف نمو السكان عند حد معين . ويبدأ تقرير مت بذكر هذه الحجة « اننا لا نستطيع اليوم أن نفر من مواجهة حقيقة واضحة هى أن النمو بلغ من السرعة حدا لا نستطيع معه أن نغير النظم الاجتماعية السائدة فى هذا الكوكب وفى نظام بيئته » .

***

ثم يقول : « انه يتضح لنا يوما بعد يوم أن الحكومات القومية لم تعد اليوم فى وضع يمكنها من أن تضمن التوسع فى اقتصادها بصورة مطردة » . وهذه الظاهرة لا تقتصر على أوربا بصفة خاصة ، بل تتعداها الى سائر الدول الصناعية (كالولايات المتحدة واليابان الخ) التى أصبحت فريسة للتضخم السريع المقرون بمشكلة البطالة ، وهى مشكلة تزداد خطورة يوما بعد يوم (خطاب مانشولت) . والآن نسأل ما هى السياسة الاقتصادية التى يقترحها التقرير ؟ انها تخفيض النمو السكانى ، واعطاء الأولوية لانتاج المواد الغذائية عن طريق استثمار الأموال فى المنتجات الزراعية المعروفة بأنها غير رابحة . ثم التقليل الشديد من استهلاك السلع المادية بالنسبة لكل فرد من السكان ، على أن يتم تعويض السكان عن ذلك بالتوسع فى السلع غير المادية (التأمين الحكومى ، الترفيه الفكرى . تنظيم وقت الفراغ) ، ثم اطالة عمر الآلات بالقضاء على أسباب التلف والضياع .. ثم تجنب انتاج السلع غير الأساسية ، ومكافحة التلوث . وعدم استنفاد المواد الخام عن طريق توجيه الاستثمارات الى اعادة الدورة الانتاجية ، واتخاذ التدابير المضادة للتلوث . ولتحقيق أهداف هذه السياسة لابد من وضع برنامج قاس يكفل لكل فرد الحد الأدنى اللازم لمعيشته ، ويوجه الانتاج فى الطريق المرسوم (خطاب مانشولت) . وهذا البرنامج يتفق فى الحالة الراهنة مع الاجراءات التى تتخذ عادة لمكافحة الأزمات الخاصة بالانتاج الزائد الناتج عن النظام الرأسمالى ، ونحن نعلم أن هذه الأزمات ترجع أساسا الى التناقض الماثل بين زيادة الطاقة الانتاجية وهبوط القدرة الاستهلاكية . ويرجع هذا الهبوط الى أن الأجر الذى يتقاضاه العامل ليس أجرا تطبيقيا (أى ليس مطابقا لقيمة ما بذل من جهد فى انتاج السلعة) ، وانما يعد أجرا تعاقديا (أى أن العامل اضطر الى قبوله بالتعاقد مع رب العمل لضعف مركزه فى المساومة بسبب اضطراره الى العمل) . ورغبة فى زيادة الأرباح والاستثمار والانتاج تلجأ الرأسمالية الى ضغط الأجور ، وهذا يؤدى الى ضغط الاستهلاك ، وتكون النتيجة صعوبة تصريف المنتجات ، مما يؤدى الى انخفاض معدل الأرباح ، وهذا يؤدى بدوره الى انكماش الانتاج ثم البطالة . ولتفريج هذه الأزمة لابد من تغيير طرفى التناقض فى وقت واحد . وذلك باتلاف الانتاج الزائد أو اتلاف وسيلة انتاجه ، وهذا هو الطرف الأول ، ثم تعديل توزيع الثروة بقصد زيادة الاستهلاك من جديد ، وهذا هو الطرف الثانى .

والواقع أن الاقتراحات التى يشير اليها خطاب مانشولت تقوم على أساس هذين الأمرين . ولكن المشروع ذو دلالات بعيدة المدى فيما يتصل بالتناقضات الحالية ، فهو من جهة يقترح اعادة بناء الجهاز الانتاجى بصورة كاملة . ذلك بأن القطاعات التقليدية للانتاج الصناعى لم تعد تحقق ربحا ، والفوائد التى كان يمكن جنيها خلال السنوات الأخيرة من مضاعفة السلع الاستهلاكية ومن كثرة احلالها قد استنفدت ، وبخاصة اذا راعينا أن تدابير مكافحة التلوث ، واجراءات الانعاش الاقتصادى ، واعادة الدورة الانتاجية التى تهدف الى الحد من استهلاك الموارد الطبيعية . كل ذلك يزيد من تكاليف الانتاج . ولذلك يقترح التقرير تخفيض حجم السلع المادية ، وهذا يستلزم اتلاف جزء من آلات الانتاج . ولكن هناك أبواب جديدة مفتوحة أمام الاستثمار ، وهى : مكافحة التلوث والانعاش واعادة الدورة الانتاجية والزراعة ، ونوعية الحياة ، الخ . ولا ريب أن وضع البرامج الصحيحة كفيل بتوزيع الموارد على القطاعات المختلفة ووضع الشروط التى تحد من النظام الاحتكارى فى الانتاج .

هذا عن الاجراءات الخاصة بحل الطرف الأول من التناقضات ، أما الاجراءات الخاصة بحل الطرف الثانى للتغلب على الأزمة فهى تتلخص فى تعديل توزيع الثروة بقصد زيادة الانتاج . ومعروف أن التأمين الحكومى وضمان أجر أساسى لكل فرد الخ هى وسائل حديثة لتوسيع نطاق الاستهلاك الجماهيرى فى أقوى الدول .

ومن الأهداف المبتغاة اعادة توزيع الثروة بين الدول الكبرى والصغرى فى جميع أنحاء العالم . ونحن نعرف الجهود التى تبذل لغزو أسواق الدول الاشتراكية . والهدف الوحيد من كل التغييرات التى يقترحها التقرير هو التوسع فى الربح والنمو الاقتصادى وزيادة معدل الأرباح أو الحد من الهبوط الذى اتجه اليه هذا المعدل . ولكن أخطر ما يهدد الاقتصاد الرأسمالى هو نمو السكان فى العالم . ولما كان هدف هذا الاقتصاد هو اقتطاع القيمة الزائدة فان التوسع فى النشاط الرأسمالى (وبخاصة فى الزراعة) من شأنه أن يحرك عددا كبيرا من الأفراد من العمالة والموارد ، ثم ان ازدحام الضواحى والأحياء الفقيرة بالمدن الكبرى بعدد كبير من الكادحين الذين لا يجدون عملا من شأنه أن يؤدى الى التذمر الاجتماعى ويزيد من احتمالات قيام الثورة .

وفى نطاق النظام الرأسمالى الذى يهدف الى تحقيق الأرباح يتعذر تطبيق نظام الضمان الاجتماعى على هذه الجماهير . ولذلك كان تخفيض معدل المواليد أمرا ضروريا لاستقرار النظام الرأسمالى .

ومن هذا نستطيع أن نفهم النظرية الأساسية التى يقوم عليها تقرير مت ، وأن نفهم السبب فى دعوته الى تحديد النمو فى بعض النواحى مثل السكان ورأس المال والتلوث ، واطلاقه فى نواح أخرى مثل التكنولوجيا التى تهيىء السبيل للحد

من التلوث ، واكتشاف موارد طبيعية جديدة . وقد وضعت النظرية الأساسية بحيث تتضمن الحل المرتقب الا وهو الوسائل التى يحسن اتباعها لمعالجة الأزمة الضخمة التى تعانيها الرأسمالية . ولنتكلم – فى هذه المرحلة – عن موقف البيئة المزدوج فى الخطة السياسية والاقتصادية . ان التقرير يضخم الى اقصى حد الأخطار التى سوف تنجم عن سرعة نفاد الموارد الطبيعية ، وانتشار التلوث ، ويتخذ من ذلك حجة أيديولوجية (نظرية) لتأييد التغييرات الاقتصادية المقترحة . وبعبارة ادق نقول ان هذه الأيديولوجية تريد أن تخدعنا ، فتقول ان المسئول عن تدهور البيئة الطبيعية وآثاره الضارة ليس هو المنطق النهلستى الذى يسيطر على الانتاج من اجل السوق . بل الملوم فى ذلك هو الجنس البشرى والناس جميعا ، والعوامل المسئولة هى تقدم البشرية . والاحتياجات المتزايدة باستمرار ، والنزعة العدوانية المتأصلة فى طبيعة الانسان . ومعنى ذلك اننا جميعا آثمون ، ويتعين علينا جميعا أن نشترك فى شن حرب مقدسة من أجل البيئة ، وتفرض هذه الحرب على كل مواطن أن يدفع الثمن ، وأن يوافق على ارتفاع أسعار السلع المادية التى يتمتع بها الآن . ولكن هذه السلع سيتناولها التطوير بحيث تكون اخف ضررا واطول عمرا ، وبحيث تتضمن ميزانيتها بندا جديدا من النفقات (يخصم بواسطة الضرائب أو شراء الخدمات) خاصة بالبيئة وبالظروف الكلية الحياة .

وبهذا يدخل فى ميدان السلع عنصر جديد من الحياة الفردية والعامة اعنى « نوعية الحياة » . ويقول لنا المنطق التجارى فى ذلك : « لقد تحقق حتى الآن ما طالب به الناس من تحسين احوال الحياة . وظهر أثر ذلك فى السلع المادية ، وزيادة الأجور وضمان الدخل . واليوم يطالب الناس بتحسين « نوعية الحياة » أى الأحوال الكلية للحياة والبيئة . والحل الذى نقترحه من شأنه أن يقضى على ما يعانيه الناس من السآمة والضجر والشعور بالاهمال . والعدوان المكبوت فى الصدور الذى يعود فيظهر فى صورة أنماط السلوك الانتحارى « وأعمال العنف .

يضاف الى ذلك أن اعادة استخدام المنتجات المستعملة ، واجراء البحوث لتنفيذ عمليات الانتاج التى لا تؤدى الى تلويث البيئة . وانتاج المعدات الخاصة بمكافحة التلوث » كل ذلك سوف يفتح مجالات جديدة وضخمة لاستثمار رأس المال الزائد . ففى الولايات المتحدة يقدر أن رقم مبيعات هذه المجالات فى السنوات القلائل القادمة سوف يعادل رقم المبيعات المحققة فى مجال أبحاث الفضاء وارتياد الفضاء . ومن المقدر خلال المدة الباقية من هذا القرن انفاق ٥٥٠ر٠٠٠ر٠٠٠ر٠٠٠ فرنك لمكافحة تلوث الجلو ، وانفاق ٥٧٥ر٠٠٠ر٠٠٠ر٠٠٠ فرنك لمكافحة تلوث الماء . وفى فرنسا سوف تستطيع صناعة مكافحة التلوث أن تستخدم ٥٠ر٠٠٠ شخص قبل سنة ٢٠٠٠ ، ومن المقدر أن ينمو سوق المعدات والآلات اللازمة لهذا الغرض بمعدل سنوى يتراوح بين ١٥٪ و ٢٠٪ خلال السنوات القليلة القادمة . ومنذ عدة سنوات شكلت الشركات العملاقة والمؤسسات المالية الكبرى (اهمها فى فرنسا بنك السويس ولازار فرير) هيئات خاصة للتدخل فى السوق . والواقع أن مكافحة

التلوث سوف تفتح الطريق أمام مشروعات صناعية كبرى جديدة . وستكون هذه المكافحة هي الصناعة الأساسية في العقد الثامن . وفي الولايات المتحدة سوف يتكالب الناس على هذه الصناعة كما يتكالبون على حقول الذهب سعيا وراء الثروة . وسوف تكون البيئة هي الهدف الأكبر بعد الأهداف النووية والفضائية . انها هي التحدى الجديد ، وهى المجال الذى سوف تنفق فيه الأموال فى السنوات القليلة القادمة (ج . بيركو ، ١٩٧١) ، لكن سرعة نمو القطاعات والمجالات الجديدة تتوقف على نجاح المجهود الأيديولوجى ، فهذا وحده هو الذى يمكن أن يؤدى ـ عن طريق المستهلك ـ الى زيادة الأسعار الناجمة عن تطوير السلع المعروضة (كاطالة عمرها، وتقليل آثار التلوث بالنسبة للسيارات ، الخ) ، والناجمة عن تغيير العمليات الصناعية ، وعن الأرباح التى تجنيها الشركات الاحتكارية . والواقع أن الشركات العملاقة سوف تكون هى المستفيد الرئيسى من السوق الجديدة ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فان حيازة واستخدام المعدات المطابقة للمعايير الجديدة من حيث التكلفة سوف تتفاوت تفاوتا كبيرا بالنسبة للانتاج الواحد على أساس حجم الشركة المعنية ، ولذلك سوف تضطر الشركات الصغيرة الى الانسحاب من الميدان ، وسوف يتدعم مركز الشركات الاحتكارية التى تتحكم فى الأسعار . ومن هنا سوف يؤدى تطوير العمليات الصناعية الى الغاء نتائج النمو الاقتصادى بالنسبة للفرد . وليس المقصود من اقتراح تخفيض النمو او احلال فكرة « اجمالى المنفعة القومية » محل « اجمالى الناتج القومى » هو الغاء الأرباح أو تراكم رأس المال أو وقف النمو ، بل المقصود هو اعادة تكوين الجهاز الاقتصادى وايجاد قطاع جديد فيه يحقق أرباحا عالية تمتص آثار النمو أو تقوم بأكثر من ذلك .

ولاريب أن تبعة التدابير التى تتخذ للمحافظة على البيئة ـ وهى التبعة التى سوف يتحملها الفرد (ارتفاع الأسعار) ويتحملها رجال الأعمال (عدم المساواة ازاء هذه التدابير) من شأنها أن تجعل تدخل الدولة أمرا ضروريا . وقد حددت احدى المقالات هذا المعنى فنشرته بعنوان مناسب هو « الشرطة تبرم الصفقة » أى أن الحكومة سوف تفصل فى الأمر . فالدولة ـ عند خلق قطاعات اقتصادية جديدة ـ سوف تقوم بتحديد معايير التلوث ، واستخدام الموارد الطبيعية ، ووضع المعايير الخاصة بالمنتجات الصناعية ، واعانة الاستثمارات ، وفتح سوق واسعة للمعدات والأجهزة العامة ، وتمويل البحوث ، وفوق ذلك كله وضع سياسة لتدخل الدولة .

واذا صح ظننا ـ وهو أن العائق دون حل مشكلات البيئة يرجع الى رغبة الشركات العملاقة فى ايجاد مجال جديد لنشاطها ـ وجب أن تكون سياسة الدولة متفقة مع هذه الرغبة . فما هى السياسة الواجب اتباعها ؟ ان التلوث وآثاره الضارة ، وسوء استخدام الموارد الطبيعية ، كل ذلك آثار خارجية تبين لنا حدود اقتصاد السوق . والحل العلمى السليم لمشكلات البيئة هو اتباع نظام « التغذية المرتدة أو الاسترجاعية » وتطبيقه على الشركات التى تلوث البيئة ، وذلك بمطالبة

هذه الشركات بدفع تكاليف مكافحة التلوث بغية « استرجاع » حالة النقاء الأولى قبل التلوث . وهذا ما تجرى عليه حكومة الولايات المتحدة ولجنة البيئة المعروفة باسم « أوسيد » .

وهذه السياسة تؤدى منطقيا الى تقرير مبدأ « الملوث الدافع » اى قيام الملوث بدفع التكاليف الاجتماعية اللازمة لمكافحة التلوث . ولا غبار على هذا المنطق من وجهة نظر علم الاقتصاد السياسى التقليدى ، الا أنه يصطدم ببعض العقبات التى تجعل من الصعب تنفيذه . وأولها أن الطبيعة تشكل نظاما (الأجدر أن يقال انه نظام فى طور التكوين) معقدا تجرى فى داخله تفاعلات شتى ، ولذا كان من المتعذر فى أغلب الأحيان معرفة العامل الذى تسبب فى التلويث . على أن الاخطر من ذلك هو أن اقرار مبدأ الملوث الدافع يتطلب تقويما للتكلفة الاجتماعية .. ومعلوم أن هذا التقويم لا يتأتى الا عن تقدير تجارى للقيمة التبادلية للسلع « الطبيعية » لا لقيمة المنفعة التى يمكن تقديرها بالنقود . ان ضروب التخريب البيئى التى جرت حتى الآن منشأها أن القيمة التبادلية لها كانت معدومة بسبب كثرة شيوعها وسعة انتشارها وما يترتب على هذا الشيوع والانتشار من عدم ملكية أحد لها يضاف الى ذلك أن هناك صورا للتخريب البيئى لا تصبح حقيقة واقعة الا فى المستقبل . ومعنى ذلك انه لا يمكن تقدير ثمن لها فى الوقت الحاضر .

ومن المزايا التى تترتب على الاهتمام بمشكلات بيئية معينة ــ كمشكلة التلوث ــ ان هذا الاهتمام لا يصطدم بالقواعد التى يقوم عليها اقتصاد السوق ومصالحه المباشرة . أما اذا أريد ان يتسع نطاق هذا الاهتمام ليشمل مشكلات البيئة فى جميع أنحاء العالم فان هذا يتطلب اجراء بحوث واسعة النطاق فى أوجه التوازن البيئى فى العالم بأسره ، وفى أوجه النشاط الانسانى كله . ومثل هذه البحوث التى تعادل تكاليفها بلا شك ما تم انفاقه فى مجال ارتياد الفضاء لا تنطوى على أية فائدة لرجال الأعمال فى أجل قريب . بل على العكس قد تؤدى الى وضع سلسلة من المعايير الضرورية التى تخرج عن دائرة السوق . ولذلك ترفضه . ذلك أن مثل هذه المعايير المتصلة بالبيئة الطبيعية سوف تصدر ــ فى النهاية ــ عن الانسان الذى يراعى فيها تهيئة الظروف المناسبة لبقائه . أى أنها سوف تقوم على قيمة المنفعة وتفتح ثغرة فى منطق التبادل النهلسى ينفذ منها منطق عام جديد يقوم على أساس المنفعة ، يضاف الى ذلك أن اخضاع النشاط الانتاجى لغاية بيئية تشمل العالم كله سوف تكون له نتائج مباشرة عميقة الجذور بالنسبة للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية وأساليب الانتاج . من ذلك أن الأخذ بالنظرة العالمية سوف يؤدى الى الغاء النتائج التى ترتبت فى الماضى على التفرقة بين البيئة الحضرية والبيئة الريفية . ومن ذلك أيضا أنه لن يصبح هناك مبرر ــ اذا كان القصد هو زيادة الانتاج ــ للاعتراض على ازالة غابة الأمزون التى تنتج ٨٪ من اكسجين العالم . وفوق ذلك يمكن ان يؤدى الاهتمام بالمحافظة على الدورة الانتاجية فى الطبيعة الى تغييرات كبرى فى استخدام الموارد الطبيعية وأساليب الانتاج ،

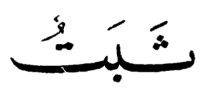
كالعدول عن مصدر للطاقة شديد التلويث كالبترول الذى تهىء ظروف استغلاله الحالية الوسيلة لتوجيه بعض أرباحه الكبيرة لاستغلال طاقات اخرى كالطاقة الشمسية . وطاقة المد ، والطاقة الأرضية الحرارية ، وكتركيب مصادر الطاقة بشكل لا يؤثر بحال فى الظواهر الأساسية فى نظام الكون (درجة الحرارة ، حجم الأكسجين فى العالم ، الخ) . وبالمثل اذا كانت الأساليب الثقافية والمعالجات الكيميائية التى لا يهمها الا انتاج أكثر المواد ربحا تؤدى الى اهمال الريف ، وتدهور التربة ، وازالة التنوع بين الأشكال الحية ، وافقار الأرض ، فانه يجب التخلى عنها بلا نزاع . ومن ذلك يتضح أن انتهاج سياسة عالمية لن يكون حربا بسيطة على عمليات السوق الراسمالية عن طريق اقامة نظام اسمى ، بل ان هذه السياسة العالمية أيضا سوف تشدد النكير على الأساليب الانتاجية ، والآلات المستخدمة حاليا ، وتطالب بأن يستبدل بهذه الأساليب اساليب فنية لاتسبب التلوث ولا تضر بالبيئة ، كما تطالب بالعمل على اعادة الدورة الانتاجية واعادة استخدام المواد التى سبق استخدامها ، وبآلات مناسبة . وهنا يجب علينا أن نقول ان جميع الأساليب الفنية الحالية لم تبرز الى الوجود اتفاقا . انها نتاج عمليات السوق . وحين نوجه اللوم الى التكنولوجيا الحالية انما نوجهه الى النظام الاقتصادى الذى يهدف الى تحقيق الأرباح . على أن سياسة مكافحة التلوث لا تعرض لهذه المشكلة الكبرى ، وانما تقتصر على أن تضيف الى مجالات النشاط القديمة (أى الانتاج بقصد تحقيق ربح كبير) مجالا جديدا يعمل على اصلاح الآثار الضارة للنظام القديم مجالا يستطيع ، بفضل المعايير التى تضعها الدولة لمكافحة التلوث ، أن يعيش على السوق الحالية وأن يجنى بذلك أرباحه الخاصة .

الكاتب : بول فييل

ولد عام ١٩٢٢ · تخرج فى المدرسة العمليه للدراســات العليا · حصل على الدكتوراه فى علم الاجتماع · ومن ١٩٥٩ ـ ١٩٦٨ شغل منصب مدير معهد الدراسات والأبحاث الاجتماعية بجامعة طهران · ومن ١٩٦٩ ـ ١٩٧٠ اشتغل منصب مستشار لليونسكو فى البرنامج العالمى لمحو الأمية الوظيفى · ومند ١٩٧١ يعمل مستشارا للمنظمات العامة فى مجالات الادارة والبيئة · خصص عددا من دراساته لايران ·

المترجم : امين محمود الشريف

رئيس مشروع الألف كتاب بوزارة الثقافة سابقا ·



مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب
رقم الايداع بدار الكتب ١٩٧٤/٣٨٥

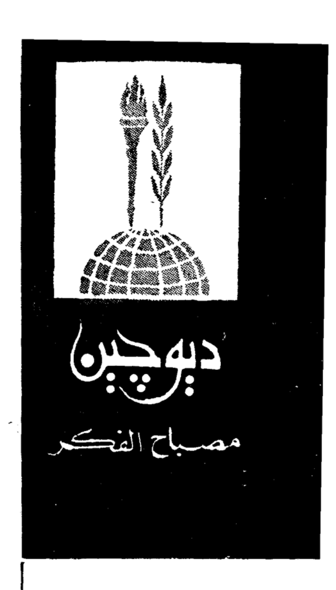
العدد الثامن عشر

السنة الثامنة

٢٤ محرم ١٣٩٥

٥ فبراير ١٩٧٥

٥ شباط ١٩٧٥



محتويات العدد

نظرة إلى الإبداع الفنى

منذ بدأ الانسان رحلته على وجه الأرض ، وهو يحاول بالتعبير الفنى، أن يعبر عن نفسه ·

ولقد أخذ هذا التعبير أشكالا مختلفة ، وسلك الانسان اليه مسالك شتى ، واستعمل له وسائل متنوعة ·

ومع هذا ، فقد ظل هذا التعبير ظاهرة تشغل بال المثقفين ، ودارسى تاريخ الفنون ، والنقاد على حد سواء ·

لكن التعبير عن النفس قد انقسم الى عدة أقسام ، فمنه تعبير عادى ، لا يرتفع فيه الانسان الى حد التفوق ، فيظل نوعا من الصدى ، يعكس بعض الحاجات الأساسية اللازمة لحياة الانسان ، كما تعكسه لغة الخطاب العادى ·

أما حين يتفوق الانسان بالتعبير ، فانه عندئذ يرتفع الى مستوى الابداع الفنى ·

ويصبح الابداع هنا موضع الدراسة والتأمل والفحص ، خاصة وبعضه يصبح تراثا انسانيا ، ينتقل من جيل الى جيل ، دون أن يفقد فى رحلته هذه ، ما قد توفر له من عناصر الخلود ·

ويبقى السؤال هو : ولماذا يكتسب هذا النوع من التعبير صـفة الخلود ؟

ان النقاد قد أخذوا يقسمون التعبير الفنى الى أقسام ، ووصفوا كلا منها بأوصاف ووضعوا لكل منها حدودا ومعالم ، تكون عناصرها الأولى، أو تكون نوعا من المقاييس التى تصلح موازين توزن بها الفنون وقدرات التعبير الفنى على اختلافها ·

من ذلك ما وصف بالواقعية ، أو الرومانسـية أو التحليليـة أو التجريدية ، أو ما الى ذلك من مسميات ·

وأيا كان الوصف الذى يضعه النقاد للتعبير الفنى أو للابداع الفنى، فسنظل رغم ذلك ، نحاول أن ندرس هذا الابداع ، لنتعرف على أصوله ، وعلى ملامحه ، وعلى الأسباب التى تكفل له البقاء والخلود ·

ولقد يساعد فى تكوين الصورة أن نسأل أنفسنا : ما وظيفة الفن ؟

هل هو تخليد للواقع ؟

هل هو تثبيت لجزء من الواقع ، مكانيا كان أو زمانيا ؟

هل يكون الفن صدى لحدث مثلا ؟

هل يكون استقراء للمستقبل ؟

وهل الفن تسلية ، يسرى به الناس عن أنفسهم ؟ أم هل هو من الترفيـــه ؟

وما وسائل الفن فى تحقيق غاياته ؟

هل هى اللغة ؟ هل الصوت ؟ هل الصورة ؟ هل الرمز ؟ وأى رمز ذاك يمكن أن يتفق عليه الناس جميعا ، لتكون رسالته عامة وشاملة ؟

ثم ما هدف الفنون ؟ ،بعد استعمال هذه الوسائل جميعها ؟

أن الواقع والمحقق ، أن وظيفة الفن ، هى تحريك الوجدان ·

لكن لماذا يريد الفن تحريك الوجدان والمشاعر ؟ لماذا يهز الاحساس هزا رفيقا أو عنيفا ؟ وماذا يستهدفه من كل ذلك ؟

أن الفن لابد أن يسعى الى حمل الانسان الى تغيير واقعه ، الى ما هو أفضـــل ·

وعندما يعرض الفن للواقع ، فقد يلجأ الى تجميل الواقع بصورة قد تعمد الى المبالغة · وفى هذا نقد للواقع ، فالواقع الذى يقدمه الفن للناس، أجمل من الواقع الذى يعايشونه فى الطبيعة · وهذا نوع من النقد ، يحث الناس على ما يعرضه الفن لهم ·

فان عمد الفن الى تشويه الواقع ، فهو قد يعمد الى قدر من المبالغة أيضا فى هذا التشويه ، وهو ما يحمل بغير مواربة الضيق بهذا الواقع ، ورفضه ، ومحاولة الاقتناع باظهار ما فيه من قبح ، يستحق من غير شك أن يستبدل بما هو أفضل ، نوعا آخر من النقد ، أصرح قليلا ، من التجميل والتحسين الذى يعمد اليه الأسلوب الأول ·

الفن أيضا قد يعمد الى الرمز الى دنيا فرضية ، لا يعرفها النـــاس ولا يعرفها الفنـــان نفسه ، ولكنه يتخيلها ويعيش فيهـــا ، ويغرى بها الناس ·

وعندما يشط الخيال بالفنان ، فقد يعمد الى عالم الأساطير والأحاجى، يستعيض بها عن الواقع ، ويحاول من خلالها أن يهز هذا الواقع ، من خلال العالم المسحور بكل ما فيه من جاذبية واستحالة التنفيذ مع هذا ·

المهم فى النهاية ان الفن نوع من رؤيا المستقبل ، كما يراها الفنان . قد يتخذ الفنان الواقع وسيلته لتأكيد هذه الرؤية ، وقد يتخذ الخيال ، وقد يسخر وقد يشتط فى تشويه ما يرفض ، وقد يجتذب اليه من يتلقون فنه بعالم مثالى لا وجود له .

وفى ضوء هذا الفهم للفن ولوظيفته ، فان الابداع الفنى لا يكون ، الا حيث يتجـــه الفن الى المســـتقبل . أما التســـجيل المحض والمحاكاه المحضة ، وأما نقل الأشياء ، فأيا كانت درجة تجويدها ، فهذا تعبير لا يصل الى حد الابداع .

من هنا يصبح الفن هو السبيل الى أحلام اليقظة بالمستقبل .

ولأن المستقبل ابتداء للحاضر ، فان الواقعية تستمد جذورها من الحاضر ، تحضيرا للمستقبل .

ولأن المستقبل يجب أن يتحقق خاليا من عيوب الحاضر ، فان فنون السخط والرفض والشك وما قد يوضع لها من صفات ، تتخذ من عيوب الحاضر ، مادة للسخرية ليتحرك الخيال الى واقع أفضل .

وتصبح أحلام الفنانين المبدعين ، الشغل الشاغل للعلماء ، فيتحرك وجدانهم مع حركة انفعال الجماهير بالفن ، ليترجموا هذه الحركة فى النهاية الى انجازات علمية واكتشافات واختراعات تحقق أمل الانسان فى التطور .

ان الابداع الفنى اذن ضرورة من ضرورات الانتقـال من عصر الى عصر . وعندما يفقد مجتمع من المجتمعات قدرته على الابداع الفنى ، فمعنى ذلك أن هذا العصر قد خلا من الطموح ، وتجمدت مشاعره حتى لم يعـد يعرف ماذا يريد وماذا يرفض ؟

على أن المحقق أنه ما من عصر يخلو من الابداع ، وقد تختلف قدرة العصور على الحركة ، باختلاف نشاط حركة الابداع أو ركودها .

لكن هذه الحركة تساير الانسانية ، حتى صارت جزءا منها .
لكى تتأكد مسيرة الانسان أبدا نحو الأفضل .

عبد المنعم الصاوى



في الأدب الألماني
في القرن السابع عشر

المقـــال في كلمـــات

كان الفن والواقع في ألمانيـــا في القرن السابع عشر ، كما يقول الكاتب ، يتسمان بالتناقض ، ولم يكن هذا التناقض ضارا بل كان تناقضا مثمرا • ويضرب مثلا لذلك رواية « يوسف » (١٦٦٦) لمؤلفها « جريملز هاوزن » معلقا ، ومبينا أوجه التناقض بين الفن والأدب • وأول ما يأخذه الكاتب على هذه الرواية أن مؤلفها يفترض أن كل الأسماء والأماكن مألوفة للقارىء ، بيد أن جميع قراءه لا يعرفونها كلها • ثانيا رغم أن المؤلف يدرك تمام الادراك المســافة التاريخية للأحداث التي يصفها ، الا أنه يفترض كذلك أن عالم التوراة الذي تعرض له عالم حميم لنا • أما السمة الثالثة التي تتسم بها هذه الرواية فهي أن الشخصيات في الفترة المختارة ترتبط ببعضها البعض ارتباطا محوريا • وقصة يوسف هذه تحليل لموضوع من موضـوعات التوراة باستخدام الوسائل المتاحة لكاتبمن جنـوب غربي ألمانيا في القرن الســابع عشر ، بطلها الرئيسي يوسف الذي يقول عنـه الكاتب ان جماله يفوق جمال الملائكة ، وأنه يجمع الفضائل كلها في ذاته

بقلم • إسكندر ميخائيلوف

ولد عام ١٩٣٨ • أديب روسى تتركز دراساته حاليا حول الأدب الألمانى والنمسوى فى القرن السابع عشر والعصر الرومنسى • وقد ترجم الى الروسية المؤلفات الفلسفية لشافتسبرى ، وهامان ، وجان - بول سارتر ، وهيجل ، وهيدجر •

ترجمة • فؤاد كامل

مدير البرنامج الثانى باتحاد الاذاعة والتلفزيون بجمهورية مصر العربية •

بحيث تمتزج كمالاته الجسدية والروحية بعضها بالبعض الآخر • انه نموذج للجمال والكمال • لقد أخذ الجمال الكامل عن أمه راحيل ، وأخذ من أبيه يعقوب الفهم الذى لا يقل عن ذلك ، كما كان رياضيا وفلكيا ضليعا وملما بالفلسفة الطبيعية ، وكان فى شبابه متمكنا من هذه الأشياء كلها التى لم يتمكن منها أجداده الا فى سن النضج •

وحين يقدم المؤلف بطله الرئيسى لا يفعل ذلك مباشرة ، بل يقدمه من خلال قبيلته وأسرته ، وبذلك يجعلنا نشعر بجمال يوسف قبل أن يوصف • ان « سارة » كانت ذات جمال غير عادى مما أدى الى وقوع « أبيمالك » ملك فلسطين ، وفرعون مصر فى غرامها ، كما كانت « راحيل » والدته ذات جمال وصف بانه جمال سماوى • لقد كان الجمال فى الحقيقة طابع أسرة ابراهيم كلها وطابع كل أفعالها حتى أن أباه « تارح » (آذر) كان صانع تماثيل ذات جمال وكمال نادرين • فجمال يوسف ما هو الا انعكاس لجمال هذه الأسرة التى لا يمكن لسليلها الا أن يكون جميلا • ان يوسف شبيه بمرآة تتلقى الضوء من مجموعتين من المرايا ، ضوءا

يتجمع ويتضاعف ، وهو هنا ينعكس بكمية لا متناهية • انه مرآة تتألق بجمال خارق الى درجة أن المؤلف على صواب حين يشبه هذا الجمال بجمال الملائكة •

وليس جمال يوسف ذا أهمية شخصية فحسب ، انه يحمل معنى خفيا وأهمية تاريخية • لقد أدى جماله الفائق وايثار والده له الى محاولة اخوته التخلص منه بالقائه في غيابات الجب حتى التقطته قافلة وباعته لعزيز مصر الذى وقعت زوجته في غرامه حينما بهرها جماله • وقد أدت به الأحداث وما اتصف به من خلق كريم وعقل رصين الى أن يكون أمينا على خزائن مصر فى وقت اجتاح فيه القحط الشرق الأوسط • لقد أنقذ مصر من مجاعة لولا حكمته لعانت منها الكثير • مرت هذه السنين العجاف على مصر دون أن تقاسي منها ، بل لقد كان عندها من المؤن ما تمير بها غيرها •

كان كل من الفن والواقع فى ألمانيا القرن السابع عشر ، يتصل بالآخر صلة تتسم بالتناقض ، وكان هذا التناقض مثمرا : ذلك أنه كان يحتوى ـ بصورة غير متطورة وغير متميزة ـ على السبل التى سيسلكها الفن فى القرون التالية • ومن المهم ـ من وجهة نظر تاريخ الثقافة ، أن نحس بالتناقض الأساسى فى هذه الفترة ، وبما تنطوى عليه من وعد بتطورات المستقبل ، حتى وان عانت هذه الفترة نفسها من ذلك التناقض • أما نحن أنفسنا فسوف تساعدنا فى هذا الاتجاه ـ أعنى فى الاتجاه نحو توضيح التناقض المحورى فى فن القرن السابع عشر ـ قليل من التعليقات والملاحظات المتفرقة على النصوص الأدبية لذلك العهد •

فها هو « جريملز هاوزن » يبدأ روايته عن « يوسف » (١٦٦٦) بعد المقدمات والتمهيدات المعتادة معتمدا الى حد ما على الأساليب الفنية التى تتبعها المواعظ الكاثوليكية المعاصرة (له) • والنقاط التى يمكن أن نستخلصها هى كما يلى :

أولا : يفترض المؤلف أن جميع شخصيات التوراة والأسماء والأماكن مألوفة تماما للقارىء • وهذا صحيح بالطبع بمعنى ما ، بيد أن قراء « جريملز هاوزن » لا يعرفونها كلها • ولم يكن من المفترض أنها مألوفة فحسب ، بل كان من المفترض أنها جميعا مألوفة على قدم المساواة : تارح وابراهيم ويعقوب وأبيمالك ، فكلهم يعاملون معاملة واحدة • وحقيقة بعض الشخصيات التى تؤخذ على أنها جلية بذاتها . تستخدم بوصفها ضمانا على أن الشخصيات الأخرى حقيقية سواء بسواء • وهذه الوسيلة مستخدمة فى اتساق ، وسنرى أن المؤلف يقطع بها شوطا طويلا ، ويمكن أن نسمى هذه الطريقة « مبدأ الضمان الدائرى » ذلك أنه ضمان يربط كل الشخصيات التاريخية ، وأشخاص التوراة الواردين فى النص المذكور ، والذين يقفون ازاءنا بوصفهم أبطال الرواية (وان كانوا أبطالا ثانويين) •

ثانيا : هذه السمة المميزة ترتبط بسمة أخرى وهى أن هذا العالم الذى يموج به تاريخ التوراة يعرض علينا بوصفه عالما حميما · فالمؤلف يدرك تمام الادراك المسافة التاريخية للأحداث التى يصفها ، ومع ذلك فانه يستخدم كل ملكاته ليقرب هذا العالم البعيد الى القارىء · ولا يتم هذا بالطبع بواسطة أية أساليب فنية لتحديث متعمد · بل على العكس ، يظل هذا العالم كما كان فى كتب التوراة والأساطير · بيد أن القارىء ينقل الى تخوم هذا الواقع الذى يعرفه · انه عالم حميم ــ عالم يستطيع أن يقول عنه المرء انه عالم ضيق ، لا يتجاوز دائرة الأسرة ، والشخصيات التى تستقر فى هذا العالم يمكن أن تعامل معاملة أليفة ، عائلية · غير أن « جريملز هاوزن » يتبع هنا ما يمليه عليه ذوق يمكن أن يوصف بأنه جاف فى سياق عهود أخرى ومجالات ثقافية أخرى : والواقع أنه لا يسمح بأية ألفة ، وحيثما تمضى الموعظة الكاثوليكية قدما ، لا يسمح لنفسه الا بتلك اللمحة الغريبة · اذن ، فهو ليس مألوفا ، ولكنه يعدى القارىء عاطفيا على نحو يكاد يكون غير محسوس · والعاطفة هى التى تسود وحدها فى عمله ، وهى تعمل على تحويل واقعها الى عالم قريب ، وحميم ومألوف للقارىء ، وكان « تارح » ، النحات القدير ، محبوبا من الملك العظيم « نمرود » ، وكانت التماثيل التى يشكلها بيديه تمتاز بأن كل من يلمحها يشغف بها حبا ، فلا عجب أن شغفت بها « راحيل » ، أم يوسف ، « وأم راحيل » لأنها كانت موضوعة أمام عيونهما يوما بعد يوم ، وأخيرا ، كانت « سارة » زوج ابراهيم ــ على جمال رائع الى درجة أنه حتى الملوك كانوا يقعون فى غرامها : و « جريملز هاوزن » يعبر عن هذا كله بصورة أقوى وأشد حيوية ·

والآن يأتى دور السمة الثالثة والأخيرة فى هذا النص الذى يهمنا·ان الشخصيات فى الفقرة المختارة يبرر بعضها بعضا ، اذ يربطها ذلك الضمان الدائرى · ويلزم عن ذلك أن ما كان يتمتع به « يوسف » من جمال لا يضمنه أحد الا فرعون مصر ، و «أبيمالك» ملك الفلسطينيين الذى يحكم فى «جرار» ، والذى كان يعشق «سارة» (١)، واذا كان الأمر كذلك ، فاننا نستطيع أن نتساءل من الوجهة الدرامية : كيف يمكن ألا يكون ابن حفيد سارة هذه جميلا ؟ وليس هذا مجرد مقطوعة بلاغية ، وليس تفكيرا يسير على نمط المواعظ ، ولكنه جوهر ما هو أدبى ، والتجلى البارع لخيال الكاتب المنطلق الذى لا تعرقله الطبيعة المتتابعة زمنيا لمادته · والحق أن الاشارة الى «أبيمالك» مثلا ــ اذا نظرنا اليها من وجهة نظر أدبية محضة ــ من حيث أنه يقوم بدور وسيط يسمح لنا بأن نقيم وصلة «عرضية» بين جمال « سارة » وجمال «يوسف» ــ هذه الاشارة لا تختلف عن الحيلة التى اصطنعها الراوى فى قصة « جوجول » حين يروى لنا أن بطل القصة ، الذى لا نعلم عنه شيئا حتى ذلك الحين ــ صنعت له قلنسوته فى وقت لم تكن فيه « أجافيا فيدوسييفنا » (التى لن يسمع القارىء عنها شيئا بعد ذلك) ــ قد « شرعت فى زيارة كييف · ويكمن الاختلاف فى أن « جريملز هاوزن » لا يضع

---

(١) انظر سفر التكوين ، اصحاح ٢٠ ·

شخصيات غير معروفة أو كميات سلبية في نصه ، أما الحركة في قصة « جوجول » فتدور في عالم ضيق ، في ركن من الأرض تم اختياره بطريقة تكاد تكون عشوائية ، حيث يعرف الناس بعضهم بعضا ، بل انه من العسير علينا أن نتخلص من فكرة أنهم جميعا يعرف الواحد منهم الآخر شخصيا وبالاسم ، على حين أن عالم « جريملز هاوزن » عالم فسيح في الزمان والمكان ، ولكنه يستخدم أسلوبه الأدبي ليحيله ـ في بضعة سطور قلائل ، الى عالم وثيق الصلة بالقارىء ، يسهل عليه أن يشمله بنظره في المكان والزمان ، عالم ضيق على طريقته الخاصة ، وان لم يفقده هذا شيئا من أهميته ، فهذا عالم جديد تماما ، يخلو من نبرة قصة التوراة ، عالم يسيطر عليه خيال المؤلف (وهذه ليست بالطبع مسألة كمية المادة « المتخيلة » في القصة ، مضافة الى مادة المصدر !) ، وتكف الشخصية الرئيسية على الفور أن تكون بطلا من أبطال التوراة ، بل تصبح بطلا من أبطال الرواية بسبب الطريقة التي يحمل بها الى القصة ٠ وهكذا تخلق صلة لم توجد قط « تاريخيا » أو « زمانيا » ، بينه وبين « أبيمالك » ، بل ان « أبيمالك » يرغم على تحمل قدر من المسئولية عن « يوسف » هذا الذي لم يعرفه قط !

وينبغي أن ننسى بالطبع أن أبيمالك شخصية لا يعرفها القارىء المعاصر الا قليلا ، كما ينبغي ألا نرى عرض « جريملز هاوزن » على أنه مجرد حيلة ، ولحظة فنية ، بل وأقل من ذلك ، كنوع من الاكتشاف الفردي أو الاختراع ، وربما كان من المبتذل أن نقول ان الكاتب يرينا الأشياء المألوفة وكأنها غير مألوفة ، وأنه يعرضها علينا من زاوية جديدة ، وبطريقة غير متوقعة ، وهلم جرا ٠ وقد يكون من الصواب أن نقول ان الأشياء المألوفة تصبح هنا مألوفة حقا ، وشفافة ، وقريبة قربا حميما (ومن الطريف أن القرابة بين الأشخاص تؤكد في كل لحظة باصرار كلما وردت في النص) ، وكل شيء مألوف « تعاد روايته بمهارة » تدعو الى الدهشة ، وهنا يكمن الفن الخطابي في هذه الرواية ، وفي نفس الوقت يطرأ بالطبع ـ التغيير على كل شيء ، دون أن يفقد طابعه « المعروف » فعلا ، ودون أن يكتسب طابعا غير معروف أو غامضا أثناء هذه العملية ٠ وفن الرواية ، أو فن سرد القصة ـ هو هنا فن اعادة الرواية بيد أننا نسبق الأحداث ٠

وحين يتساءل الراوي « كيف يمكن أن يكون لسارة ابن حفيد ولا يكون جميلا ؟ » لا يظهر حتى الآن بطل رئيسي في الرواية ٠ والقارىء يعلم بالطبع أن المسألة ستدور حول « يوسف » ولكنه حتى هذه اللحظة لم يذكر اسمه بعد ، كل ما قيل هو أن ابن حفيد « سارة) لا يمكن أن يكون الا جميلا ٠ ولا يلقى معاصرو « جريملز هاوزن » أية صعوبة في ادراك من هو ابن حفيد « سارة » ، فمن الجلي أن هذا لابد أن يشير الى « يوسف » ٠ بيد أن « يوسف » يدخل الى الرواية بوصفه ابن حفيد سارة ، وهذا يضفي أيضا نوعا من الحميمة على مستهل الرواية ٠ ولكن من اليسير علينا أن نرى أن الكاتب لا يحتاج الىهذه الحميمة لذاتها ، كل ما في الأمر أنه يحتاج الى تضيق هذا العالم الجغرافي المكاني السياسي الرحب الى الحجم الذي يستطيع معه القارىء استشراقه ، وحيث تكون العلاقات العائلية بسيطة ويومية مألوفة (سارة ، ربيكا ، راحيل ، تارح ، ابراهيم اسحق ويعقوب ، ويوسف ، أربعة أجيال من أسرة واحدة تظهر في وقت واحد

أمام القارىء) ، وهو يحتاج أيضا الى عرض هذه الصلة الوثقى العائلية الودود التى يستطيع أن يفهمها كل انسان بوصفها حقيقة تاريخية فريدة فى نوعها • والواقع أن قصة التوراة نفسها تتطلب هذا ، من حيث أنها تقص مصائر بشرية من نوع خاص ، غير أن « جريملز هاوزن » يفعل أكثر من هذا كثيرا ـ ففى روايته يعرض هنا منذ البداية قطبى الأحداث الجارية : قطبى الخاص والعام ، العائلى الحميم ، وما له دلالة تاريخية عامة • هذا اذن هو الاستقطاب العائلى ، وما ينتمى الى قوانين التاريخ العامة : وهذا الاستقطاب يتم تحويله الى وحدة ـ هى حياة السلالة العائلية ، حياة يتم فيها التعبير عن قانون تاريخى ، ونموذج تاريخى ، ومصير تاريخى ، كما يفهمها كاتب فى القرن السابع عشر • وفى نفس الوقت لا يقدم لنا هذا كله كما هو ـ وهذه هى أهم سمة بالنسبة الينا ، بل يلقى عليه الضوء فى استقطابه الداخلى وتوتره • فليست « سارة » مجرد امرأة جميلة ، وجمالها لم يمنح لها فى بساطة ، ولم يهبط عليها من السماء ـ أو حتى لو هبط عليها من السماء حقا ، فذلك بفضل معنى وخطة يستهدفان أمرا أبعد من ذلك كثيرا • فقد منحها الله تلك الفتنة عامدا ، لكى يحدث فيما بعد ، بعد عدة أجيال قلائل ـ هذا الشىء وذاك ، وحتى يعانى « يوسف » (كما نعلم) هذا المصير ، وحتى يعتزم اخوته قتله ، وحتى يرموه فى غيابات الجب ، وحتى يباع عبدا بثمن بخس ، وحتى يجد « يوسف » نفسه فى مصر ، ليتسنم السلطان هناك ، وهلم جرا • والنقطة الأساسية فى المقطوعة التى اخترناها هى أن نبين بالذات وفى وضوح تام دون اللجوء الى حجج سطحية أو نظريات مملة ، كيف تغلغل الواقع السياسى والتاريخى العام فى مجال الأسرة الحميم ، وكيف رفع هذا العنصر العائلى الشخصى الى مستوى المصير التاريخى ، أو بعبارة أخرى ، هو تحليل لموضوع من موضوعات التوراة باستخدام الوسائل المتاحة لكاتب من جنوب غربى ألمانيا فى ستينات القرن السابع عشر •

وفى هذه الفقرة يقدم لنا « جريملز هاوزن » تجميعا متسقا مطردا للعلامات والسمات الجوهرية التى سنقوم بتحليلها فى تفصيل أكبر • وسوف يصبح كل شىء واضحا فى النهاية • ولكننا سوف نبرز جميع الملامح التى قد تبدو غير جوهرية فى القراءة الأولى • خذ « سارة » مثلا : حتى الملوك يقعون فى غرامها : فرعون مصر و « أبيمالك » الشهير ، والفعل الخام نوعا ما الذى يستخدمه « جريملز هاوزن » هنا لا يبتذل ماهية الموضوع ولا يجعله مضحكا أو وضيعا ، ولكنه يعزز معنى الأحداث الجارية ، بوصفها شيئا محتوما • ذلك أن « فرعون » و « أبيمالك » لا يستطيعان الامتناع عن الوقوع فى غرام « سارة » : فقد كانت امرأة ذات جمال ملوكى ، وان لم تنحدر من أصل ملكى ، ولم يكن جمالها جمالا بشريا عاديا ، كما أنه لم يكن مجرد مصادفة : واذا لم تكن هى نفسها ملكة ـ فقد كان « ابراهيم » مجرد زعيم قبيلة بدوية » ـ فان جمالها الملوكى كان ينطوى على وعد معين سيتحقق فى المستقبل ، فمن الواضح أن « سارة » تمتلك داخل نفسها أكثر مما تلتقى به العين ، أعنى معنى يتجاوز ما هو معطى فحسب • ويوصف جمال « راحيل » فيما بعد بأنه « سماوى » ، واذا لم يكن فى هذا الوصف شىء خاص على الاطلاق ، فان له فى سياقه ، معنى أدبيا أكثر من

معناه فى الاستعمال العادى · ثم ننتقل بعد ذلك على الفور حقا الى « تارح » فنكتشف أنه نحات ، صانع لتماثيل أرضية ذات كمال وجمال نادرين والمهم فى هذه المعلومة هو الا نعرف أن « تارح » يصنع التماثيل والأصنام ، والآلهة الصغيرة فحسب ، بل لتبين ـ بروح أدب الباروك فى ذلك العصر ـ أن قبيلة « تارح » و « ابراهيم » تتميز بشىء ملكى فيها · وهذه الصفة قد لا ترتفع الى السطح فى معظم الأحيان ، ولكنها تكشف عن نفسها فى وضوح واصرار ، سواء فى الجمال الملكى ، وفى نوع من النشاط «المتميز» ، مثل ذلك النشاط الذى كان يمارسه تارح (وهو نشاط تدل الظواهر جميعا على أنه مقصور عليه وحده ـ وهذه هبة أخرى لا منازع فيها) · وهكذا يستطيع المرء أن يقول انه ولو أن « تارح » لا يتصل مباشرة بالسماء بمعنى أنه لا يملك شيئا الهيا ومقدسا لا لبس فيه بالنسبة لعمله (فهو قبل كل شىء صانع ونحات للأصنام) ، الا أنه يتميز بشىء ملكى : فليس من قبيل اصادفة أنه يخدم الملك ، كما أنه فى نشاطه الخاص الذى لا سبيل الى تقليده يرتبط ارتباطا خاصا بالملك ، فهو يوجد معه ، والى جانبه بمعنى ما · ولكن ، اذا كان ثمة شىء ملكى فى وجود « تارح » ، فهذا نفسه هو ما يخلق تلك الصفة الملكية التى تميز عمله : فصناعة الأصنام نشاط مقدس لأنه نشاط ملكى · ومن الجلى أن هدا نمط باروكى مميز فى التفكير والتخيل ·

ونستطيع أن نرى مما سلف أن عرض « جريملز هاوزن » ينشىء بأجمعه صورة باروكية مميزة لسلسلة متصاعدة من الدرجات الاجتماعية والجمالية · وبتعبير أدق ، هذه الصورة ضمنية فى الطريقة التى يجمع فيها الكاتب بين الملكى والالهى ، وفى الطريقة التى يضفى بها على هذه الوحدة صفة الجمال السماوى الخارق·ولنقل فى صراحة انها ليست نظرة أرستقراطية الى العالم هى تلك التى تدفع الكاتب الى ابداع هــذه الصورة فى مجملها وفى تفاصيلها ، بل على العكس ، انها نظرة عصره الى العالم هى التى تجعله يتخذ مثل هذه الصورة ذات الدرجات المتصاعدة للواقع التاريخى والاجتماعى ـ أساسا له ، يبدع عليه تنوعاته · فهو ملتزم بما يمكن أن يسميه المرء سلما تصاعديا اجباريا من القيم · واذا توخينا الدقة ، قلنا ان مثل هذه الخلفية يمكن أن توشى بكل أنواع النماذج ، ويجمع « جريملز هاوزن » فى روايته عن « يوسف » ، أشد التيارات والاتجاهات والمؤثرات تباينا ابتــداء من التأثير البين للأدب اللاهوتى الى التيارات المتشابكة للموعظة الكاثوليكية بما تحفل به من صـــور وحيل خطابية ، وحتى أدب الجماهير · ولا حاجة بنـــا الى القول بأن « جريملز هاوزن » كان ملما أيضـا بالأدب « المتحذلق » ·

ما الغرض الذى يرمى اليه « جريملز هاوزن » من تجميع أمارات الجمال الالهى والملكى فى قبيلة « تارح » و « ابراهيم » والتى يعرضها بانتظام فى مستهل روايته ؟ انه يقدم بطله الرئيسى ، ولكنه لا يفعل ذلك مبــاشرة ـ بل يقدمه من خلال قبيلته وأسرته ، ومن خلال الفكرة التاريخية التى تجسدها قبيلته · وبهذا نشــعر بجمال « يوسف » وطابعه الملوكى قبل أن يوصفا : ان الكاتب يمهد لهما ، أما وصفهما الصريح فأضعف فعلا من التمهيد التدريجى لهذا الوصف · ولو أن « جريملز هاوزن » أراد أن

يقول لنا فى بساطة ان أبطاله أجمل الناس على الأرض ، لكان من الواضح أن مثل هذا التقرير ينتمى الى عالم الحكايات الخرافية الذى لا يعنى الا بدائرة ضيقة مغلقة من الشخصيات • ويصل « جريملز هاوزن » الى تحقيق المعادل لمثل هذا التقرير ، بيد أن صورته مأخوذة من الصور الأثيرة فى المواعظ الكاثوليكية المعاصرة : فهو يقول ان جمال « يوسف » يفوق جمال الملائكة • ثم يعرض يوسف بعد ذلك على أنه يجمع الفضائل كلها فى ذاته بحيث تختلط كمالاته الجسمية والروحية بعضها بالبعض الآخر فهى لا متمايزة جوهريا : « فمن أمه أخذ الجمال الكامل ، ومن أبيه الفهم الذى لا يقل عن ذلك ، وكان من العسير أن يقرر المرء أيهما أشد امتيازا ، ملكاته الروحية أم مظهره الجسدى ••• » ويقول فيما بعد ان يوسف كان رياضيا وفلكيا ضليعا ، كما أنه لم يكن ملما بتربية الماشية فحسب ، بل ملما أيضا « بالسحر » و « بالفلسفة الطبيعية » ، وكان فى شبابه متمكنا من هذه الأشياء كلها التى يتمكن منها أجداده فى سن النضج ، وهلم جرا • مثل هذا الوصف يزود القارىء بنصيب كبير من المعلومات عن البطل ، ولكنها معلومات ذات طبيعة عامة جدا . فكلما أغدق الكاتب من هذه الكمالات على بطله، تلاشى البطل فى التجريد ، على ما يبدو • ويوسف تجسيد للطابع الملوكى ، وبالتالى فهو تجسيد لمصير الهى (الهى بمعنى أنه صادر عن الله) ــ ومن ثم فهو تشخيص لغرض مثالى تاريخى ، أعنى هو البطل المركزى لحقبة معينة من التاريخ •

ولكننا نتساءل فى نهاية التحليل : أى نوع من أبطال الروايات يكون يوسف ، أى نوع من الشخصية ، وأى نوع من الخلق ؟ فلنعد على أعقابنا الى بداية الفقرة •

كانت « سارة » جميلة ، ولا يمكن أن يكون سليل هذا الجنس الا جميلا ، كما لا يمكن أن تنمو الفروع الصغيرة من شجرة ما مختلفة عن الفروع القديمة • وعلى هذا فان جمال « يوسف » طبيعى ، وهو انعكاس ــ فى الجيل الرابع ــ لجمال « سارة » • ولكن ، حتى جمال سارة يعرض علينا فى صورة منعكسة ، من خلال عيون فرعون والملك الذى لا يملك الا الوقوع فى حبها • و « راحيل » أيضا : اذ لم يكن جمالها منعكسا فى جمال يوسف ، ولكنه كان منعكسا أيضا فى عينى « يعقوب » (حتى نعرف الى أى مدى كانت جميلة) • وهكذا ، مثلما يظهر يوسف فى الرواية لأول وهلة لا بصفته الشخصية ، ولكن بوصفه « ابن الحفيد » ، فكذلك لا يبدو جماله على أنه جماله الخاص ، بل نتيجة لانعكاسات متكررة فى مرآة • فيوسف مرآة قبيلته ، وهو يجمع ، كأنما فى بؤرة ، كل الجمال الملكى فى نسل ابراهيم ، متراكما عبر عدة أجيال • غير أن تاريخ هذه السلالة ، كما قلنا آنفا ــ ينطوى على خطة ايديولوجية تتحقق هنا : اذ ينبغى على تلك الملوكية المستورة أن تتجلى أخيرا ، والجمال الظاهرى ها هنا علامة على معنى مستور • واذا تراكم كل جمال السلالة ، ووجد عنه تعبيرا فائقا على ما هو انسانى فى « يوسف » ــ بحيث كان أجمل كثيرا من « سارة » و « راحيل » ، بل أجمل من الملائكة أنفسهم ــ فمن الواضح على الفور أن « يوسف » شخصية لها أهمية عالمية تاريخية • وهذا واضح حتى قبل أن تروى ــ أو تعاد رواية ــ قصة حياته ، يتضح هذا حالما يعرض علينا الكاتب بطله ــ فى شىء من الدعابة ــ على مسافة ، وكأنه يعرضه علينا من منظور تاريخى ، على بعد أربعة أجيال •

ولهذا السبب لا يمكن أن يقنع « جريملز هاوزن » بأن يبين لنا طبيعية جمال بطله وأصله الطبيعى ، بل يحتاج الى العثور على طريقة لتوكيد وتوضيح أن جمال «يوسف» يحمل معنى خفيا • وسنرى فيما بعد أن هذا الجمال الذى ينعكس مرة بعد أخرى فى مرآة الأجيال المتعاقبة ، هو انعكاس ــ انعكاس مثال الهى ، اذا كان لنا أن نستخدم المصطلح الأفلاطونى وسنرى أن « تارح » ، والد ابراهيم ــ كان يصنع صورا لآلهة وأوثان ذات جمال خارق ، وهذا هو التفسير النهائى للجمال الذى تميز به نسل ابراهيم • كان « تارح » يبدع أشياء لا مثيل لها ، أشياء أصيلة وفريدة ، ونستطيع أن نقول انه كان يبدع ــ على نقيض فنان أفلاطون ــ المثال نفسه لا محاكاته • وهذا على أكبر قدر من الأهمية لأنه يؤكد الدلالة المقدسة للأوثان ــ فهى ليست مقدسة لأنها تعكس شيئا الهيا (ولن تكون فى هذه الحالة أكثر من أوثان مزيفة) ، بل لأنها الهية بذاتها ، من حيث هى تجسيد لجمال أصيل غير منعكس ، ولأن لها وظيفة واضحة مباشرة فى تحقيق خطة الهية ، وفى بيان الطابع الملوكى لنسل ابراهيم • ولكن اذا قورن جمال يوسف بأصالة الجمال الذى كان « تارح » يبدعه بوصفه نحاتا ، صانعا ومخترعا لشخصياته ــ التى وان تكن آلهة مزيفة ، الا أنها نماذج مقدسة للجمال ــ اذا قورن جمال يوسف بهذا الجمال ألفيناه جمالا منعكسا : فهو فى الأصل طبيعى ، وفائق على ماهو طبيعى فى آن واحد ، انه طبيعى بصورة الهية ، وكأنه تجسيد للالهى فى الطبيعى• كان جماله موروثا بالطبيعة ، ولكنه كان فى الوقت نفسه « مغتصبا » على حد تعبير الكاتب • وهكذا يستطيع المرء أن يقول ان يوسف مرآة ، يتلقى الضوء من مجموعتين من المرايا ــ ضوء يتجمع معا ، ويتضاعف ، وهو هنا ينعكس بكمية لا متناهية ، وهو مرآة تتألق بجمال خارق الى درجة أن المؤلف على صواب حين يشبه هذا الجمال بجمال الملائكة •

فلو أننا أخذنا فى تحليل البناء الذى أبدعه « جريملز هاوزن » دفعة واحدة ــ اذا حللناه جزءا فجزءا ــ رأينا أن « يوسف الجميل » فى روايته ، ليس جميلا فى بساطة ، فجماله مختلط فى باطنه بالمعنى المرتبط به ، وهو معنى يمكن أن يصفه المرء بأنه عام وتاريخى ، اذا انحصرنا داخل عالم قصص التوراة واعادة تأويلاتها الباروكية• فهذا الجمال منعكس باطنيا ، وواقعة انعكاسه ، واقعة أنه « لا » يعرض ببساطة ومباشرة لفكرنا ، هى فى ذاتها انعكاس لضوء فى عديد من المرايا • والكاتب لا يستخدم قط كلمة « مرآة » ، ولكن من الطبيعى جدا تشبيه « يوسف » بمرآة تعمل على تجميع الضوء كله من سائر المرايا الأخرى • فاذا أردنا أن نفهم المعنى الذى تعنيه بالضبط «اللابساطة» فى جمال يوسف (والكاتب نفسه يبدو سطحيا حين يردد أنه كان جميلا ، جميلا ، جميلا ، وهو يستخدم صورا جريئة ، ، ولكنها لا تضيف شيئا عينيا) فاننا نستطيع أن نتخيل عندئذ ما كان سيتغير اذا أخبر « جريملز هاوزن » القارىء فى بساطة منذ البداية أن بطله كان جميلا جدا • سنفقد أولا وقبل كل شىء الدلالة المشحونة لهذا الجمال ــ الذى لم يذكر بعد عنه شىء ــ اذا تكلمنا حرفيا ــ فى الفترة الأولى من القصة، ومع ذلك فقد قيل كل شىء فى واقع الأمر • فهذه الفقرة بأكملها مباراة خفيفة الظل ، يستمتع فيها الكاتب أيما استمتاع فى ارتباطه بشخصيات التوراة ، كما أنه يشيد بناء

بلاغيا فخما ، وهذا كله يتم دفعة واحدة ، وهو في نفس الوقت تصور تاريخي كامل يتم التعبير عنه في صور ــ بناء بلاغيا من المرايا ان صح هذا التعبير ٠

وهذا البناء هو أيضا في الوقت نفسه بناء « تاريخي ، يتم فيــه تجميع تاريخ الأجيال في تلك القاعة الواحدة للمرايا ٠ بيد أن الحقيقة الأساسية هنا هي أن «يوسف» ليس آخــر العنقود في نسل المرايا ، فهو يشــير أيضا الى الأمام ، ويلقي ضــوءه في المستقبل ٠ و « يوسف » بوصفه صورة ــ يحقق تمام معناه في اللحظة التي تسمى فيها ماهيته الأخيرة : فحين يتقدم بنا نص الرواية قليلا يقال ان يوسف « يمكن أن يسمى ــ دون مجانية للصواب ــ النموذج الأصلي لسليمان الحكيم » ٠ ذلك أن الملوكية المستورة الخفية ، وان تكن مع ذلك واضحة مزدهرة في سلالة ابراهيم تظهر صراحة في يوسف بحيث يمكن أن يعد مثالا ونموذجا للملك المثالي الحكيم ، وهذا يتمشى مع تراث الشروح على شخصيات التوراة ٠ ومع أن يوسف عندما يعد مثالا للحاكم المثالي يبدو جليلا الى ما لا نهاية ، الا أنه ليس هو نفسه هذا الملك ، وانما يشير اليه فحسب ، كأنه شخصية مجازية (أو رمزية) ٠ ولهــذا السبب لم يكن بكل فضــائله ، وبكل جماله ــ ذلك الجمال الذي يعد آية عجيبة وعلامة على قدره التاريخي المسبق ــ كاملا في ذاته بوصفه رمزا ٠ ولكنه مازال أعلى تجسيد ممكن للجمال ، والجمال يشير أيضا صوب نفس المعنى الأعلى ٠ ومن ثم ، وعلى الرغم من أن هذا الجمال فريد ولا يتكرر ، الا أنه لا يمكن أن يحتوي في ذاته على أية ملامح فردية ، أو على الأصح ، أية ملامح يمكن أن يقال عنها شيء ملموس أو مرئي ٠ ذلك أن الصورة أعلى من أي شيء تدركه الأبصار ٠

ومع ذلك ، فانها صورة ، صورة لا يمكن أن تند عن صفتها البصرية ، وعن تمثلها البصري ، وهي تتجه وان بدا ذلك غريبا لأول وهلة ــ نحو ما هو بصري ، نحو تحققها العيني والبصري ٠

في مسرحية « الضارعات » لاسخيلوس (الصفحات ٢٨٢ ــ ٢٨٣ طبعة فايل) ، يخاطب بيلاسجوس ملك آرجوس ، بنات داوناوس بما يلي :

Kuπɔvos zapankrɔ ɾ'ε / yuraixεios ɾuπois εixωs
πεπδπxτal ɾekτo\ ω: πpos apoε\ ωr.

ونحن نجد هنا لفظين وجدا مكانا مستديما في لغتنا اليومية وفي العلم : كلمة «خلق» character وكلمة «نمط» type وهما في هذا السياق لا يشكلان بالطبع أية مشكلة فلسفية . كل ما قيل هو أن « وجوههن النسوية ، أو العذرية ــ تبدو وكأنها مطبوعة بالملامح المشتركة عند القبارصة ، ملامح تنحدر اليهن من جانب أبيهن فكلمة «خلق» هنا لاتعني الا ملامح الوجه ، وكلمة «نمط» تعني الوجه ٠ بيد أن « الخلق » بوجه عام لا يعني هذا فحسب ، أعني ملامح الوجه وحدها ، فهــو يشتمل على كل العلامات ، والحــروف والملامح المحفورة على شــجرة ، أو منحوتة في الصخر أو المعدن ٠ ويســتخدم أفلاطون كلمة « خلق » في معرض حديثه عن العملات والأختام

\ oiYatas iδεa xai σ φpayiδω. xai πavτos Xpaxτpos

(السياسة ٢٨٩ ب) وكلمة τuπos لا تعني الوجه فحسب كما هي الحال هنا ،

بل هي كل شيء يختم أو يطبع ، كل شيء يضرب (ὑπω تعني «اضرب») أي مضروب على ميدالية مثلا ٠ ونرى فيما بعد أن هذه الملامح القبرصية ليست « مطبوعة » فحسب على الوجوه ἐντυποις ، بل انها مختومة عليها ، وقد ختمها من شيد «الدانيدس» Danaides حين أنجب أبوهن : وكلمة τεχτωr لها نفس جذر كلمة τεχνη ومعناها « فن » أو « حرفة » ، وهي مرادفة لكلمة τεχτωr بمعنى « نجار » أو « بناء » بوجه عام ٠ اسخيلوس يعبر اجمالا عن فكرة واضحة ماديا ، بل يستطيع المرء أن يقول انها فكرة بناءة منتجة عن مولد صورة انسانية مرئية لوجه ما ، صورة يمكن رؤيتها وتأملها ٠ فالوجه هو خاتم حلية بارزة ، أو ضرب من التصوير على ميدالية ، وهنا بالطبع يخطر على الذهن السطح المغلق المنحنى الذى تعرض عليه الملامح المطبوعة ٠ وعند اسخيلوس يتم التعبير بصورة بناءة متشخصة عن شيء اكتمل بصورة أقل مادية وظهورا للعين (فنحن نتناول انتقال الملامح الوجهية العرقية والوراثية) ٠

وسنعود «للشخصيات» و «الأنماط»٠ولنسجل هنا أيضا أن جمال وجه ما يتوقف على نشاط يؤدى على سطح الميدالية ، فالملامح الوجهية انعكاس لملامح مبدع آخر وصانع للصورة ، على انحناءة الميدالية ٠ وبعد انقضاء فترة من الزمن تقدر بألفين أو أكثر من السنين ، يشرح « جريملز هاوزن » جمال وجه ما بأنه انعكاس الضوء فى حدود مرآة ، وجمال « يوسف » انعكاس لجمال « سارة » و « راحيل » ، وهو فى الوقت نفسه انعكاس للصور التى رسمتها راحيل فى مخيلتها بينما كانت تتأمل أشكال الأوثان الجميلة ٠

ومهما يكن من أمر ، فقد قلنا من فورنا شيئا يتجاوز ما هو موجود فى النص ، ذلك أن النص لا يشير الى ضوء أو مرايا ٠ بيد أن « الضوء » و « المرآة » صور يوحى بها النص ، ونحن على وشك أن نورد مثلا آخر ، يمضى بنا الى أبعد من ذلك قليلا ، وان يكن موازيا للفقرة التى اخترناها من « جريملز هاوزن » ٠ وهذه الفقرة مأخوذة من رواية فيليب فون تسيزن Philipp von Zesen « روزموند الآدرياتيكية » Rosemund Die Adriatische التى كتبها قبل ذلك بعشرين عاما ٠

يروى ماركهولد ــ بطل الرواية ــ احدى مقابلاته مع حبيبته روزاموند :

« انقضت ربع ساعة تقريبا وأنا أتأرجح بين الرجاء والخوف ، حين فتح الباب بغتة ٠ تلفت حوالى فألفيته مفتوحا ، ولكننى لم أكن أستطيع أن أرى أحدا ! كان الرعب قد استولى على ، وكأن هناك شبحا : فارتعدت خوفا ، وعلانى الشحوب ، كأنما هبطت على مصيبة كبرى ٠ وبينما كنت فى خوفى ، هبط على ذلك النور العجيب ، كنور الشمس الذى اختفى برهة خلف السحب ، ثم غمر فجأة كل شيء ، كالبرق الذى يخيف الفانين ويعشى عيونهم ٠ دخلت فى اشراق وجلال ، فران علينا جميعا سكون عظيم ٠ وأحسست كأنما عاصفة رهيبة على وشك الهبوب ، لأن فى مثل هذه الأوقات ، يسود مثل هذا السكون ، وخيل الى أن الهواء ازداد برودة ، وأن أشعة ساطعة تتلاعب حولى٠فوقفت متوجسا ، ولم أكن أدرى ــ فى خوفى ــ هل ينبغى على أن أنتظر أم ألوذ بالفرار ٠ وأبصرتها ، ولكن بخفقان قلب جعل الوهج الذى تصاعد الى وجهى يمنعنى من أن أركب

كلمتين معا • واعتقدت بحق انني يجب أن أغوص فى الأرض ، لولا أننا جلسنا جميعا فى الحال ، وعندما جلست عاودتني قوتي •

« وأقبلت معجزة الجمال هذه ، وجلست قبالتي ، وكان لها الآن وجه أشد مرحا من الوجه الذى أبصرتها به لأول مرة • وكانت السيدة أختها ـ كما كان من اليسير على أن ألاحظ ـ تقدرها هى نفسها أعظم التقدير ، وكانت هى أيضا تتأمل فى انبهار صامت ذلك الكيان السماوى الذى يتغلغل فى حنايا النفوس - ومن المؤكد أن الحسد نفسه لا يمكن أن يجد عيبا فيها » (٢) •

وهنا يكون الجمال اشعاعا يبدو كأنما يعشى من يراه ، بيد أن الواقع كله عند « تسيزن » ـ مختلفا فى ذلك عن جريملز هاوزن ـ محوط بالذاتية النفسية ، وتشيع فيه العواطفية sentimentali y (اذا أتيح للانسان أن يستخدم هذه المفارقة التاريخية)• والنص بأكمله يهدف ـ كما نلمح ذلك فى الفقرة المختارة الى ابراز تنوع من الفروق العاطفية الدقيقة ، فهو لا ينحو مباشرة صوب مثل أعلى ذى جانب واحد ، وانما فى وصفه لمشاعر العاشق ـ يسمح للاسترخاء العاطفى ولنوع غريب من الشك الدنيوى بأن ينبسطا ما شاء لهما الانبساط • والجمال عند « تسيزن » ليس جمالا خرافيا يوجد لذاته ، ولكنه جمال تقوم فيه مشاعر العاشق بدور الوسيط الباطنى ، أو بالأحرى الانطباع الذى يحدثه ذلك الجمال • فالوجه الجميل بوصفه شيئا حقيقيا ، شيئا بصريا مرئيا ، يختفى وراء اشعاعه وتألقه ، ولا يمكن تمييز ملامحه على الفور ، والحق أن الكاتب حين يصل الى الوصف العينى لوجه « روزاموند » لا يسعه الا أن يطمسه فى عيوننا باستخدام تعبيرات وصور نمطية (الأزهار ، والأحجار الكريمة ، وما شاكل ذلك) • بيد أن صورتها ككل تعرض علينا من خلال انعكاسها الذى يصل الينا على شكل اشعاع لا تمايز فيه • ويصبح الانطباع الظاهرى الذاتى الكامل هو المادة الواقعية للصورة :

« ورسمها خيالى رسما كاملا ـ بعينيها المتألقتين الزاخرتين بالحب ـ بحيث لم أعد أعرف فى نهاية الأمر ما اذا كانت هذه الصورة المعبودة لم تمثلها لى رقية ساحر » (٣) •

بيد أن هذا الضرب من التحليل لمشاعر المرء لا يمنع « روزاموند » من أن تظل « شكلا سماويا لامرأة » ، والصورة ثمرة الخيال u bilounger كما يقول تسيزن ، hefftige Einbildungungen كما هى فى رواية يوسف » ، غير أن هذا لا يلغى الماهية الموضوعية لهذه الصورة بوصفها جمالا مثاليا ، أو انعكاسا فى مرآة يعمى الأبصار • انه « اشعاع سماوى يسلبنى البحر » (تسيزن ، ص ٥٦) فروزاموند « تحفة من الرشاقة ، أروع ما أبدعته مولدة الأشياء » ـ أعنى الطبيعة (٦٥) •

---

(٢) فيليب فون تسيزن ، « روزاموند الأدرياتيكية » ، طبعة كلاوس كاتشيروفسكى ، بريمن ، ١٩٧٠ ، صفحات ٦٧ ـ ٦٨ • (مجموعة ديتريش ، مجلد ٣٢٧) •

(٣) تسيزن : ص ٦٥ •

الجمـــال اذن شيء لا أرضي ، يفـوق ما هو أرضي ، وما هو بشري ــ بمعنى أنه « لاانساني» ·

« كان لهذا الراعي ابنة تدعى آمونا ، وكانت بفضل جمالها الذي لا يضارع ، الفائق على ما هو انساني ، ذلك الجمال الذي أغدقته السماء السخية ، والطبيعة اللطيفة عليها بوفرة ــ قد اتخذها جميع رعاة تلك الأرض الهة ···· وكانت متوجة بكل جمال يسرح اليه الخيال ، ومن ثم ، لم يكن هناك ما يمكن أن تقارن به الا نفسها » «٤» ·

وهذه الفقرة تظهر في أغنية رعوية للحورية العاشقة أمونا ، ١٦٣٢ ·

وكل من « تسيزن » ، ومؤلف الأغنية الرعوية المجهول ، « جريملز هاوزن » في روايته « يوسف » ، يبدع « صورة مدهشة (Wunderbild) للجمال ، على حد تعبيرهم· بيد أن الطبيعة المثالية للصورة في الحالتين الأوليين يتضح أنها في تناقض مع الواقعية الأصيلة الشبيهة بالحياة ، ومع السيكلوجية المرهفة التي يتطور بها الموضوع : الصورة مثالية ، غير أن الحركة تنزع عنها باستمرار ثوبها الرعوي التقليدي ، فنرى أمامنـا حيوات خاصة منغمسة في مجال العواطف ، حيوات تبين مسيرتها العشوائية أنهـا بعيـدة كل البعد عن المثل الأعلى ، بمنأى عن كل نوع من الانسجام ، حيـوات حافلة بأحداث يغلب عليها نحس الطالع كما كان نصيب المؤلف نفسه · وفي نفس الوقت ، نرى أن هذا التأثر المرهف للعواطف · وهذه الحساسية أو العواطفية ، والتنافرات الحية التي لا حل لها ، والسطوة الحقيقية للظروف الاجتماعية التي يحسب لها أبطال الروايات كل الحساب (ولهذا لا توجد معجزات في مصائرهم ، وكل ما في علاقاتهم من شعر يكمن في نثر الحياة فحسب) ــ هذه الواقعية كلها يمكن ألا يتم التعبير عنها مع ذلك كما هي ، بل لا يمكن الا أن تقع داخل أسلوب انعقد عليه التصميم ، أو خارج هذا الأسلوب ، ولا يمكن الا أن تحيد عن مستوى من الأسلوبية مستقر مسبقا · فالحياة الواقعية ، في مجراها النثري ، وفي عشوائيتها ، الحياة التي لا ترتفع دائما بأي حال من الأحوال الى مســـتوى الفكرة الهادية ــ هذه الحيـاة وصلت فعلا الى وعي هؤلاء الكتاب ، وهي ظاهرة فعلا من خلال ثوبها الرعوي التقليدي ، والخطابي التقليدي والرومانتيكي المثالي التقليدي ــ وهذا الثوب نفسه ثوب يشعر المرء أنه ملائم ، شيء خارجي بحيث يمكن أن ينفذ من خلاله عنصر من عناصر الحياة اليومية دونما توقع ، ليصبح ظاهرا ، دونما زخرفة · ولهذه الأسباب كلها كانت الثياب أول وأهم شيء في أدب ذلك العصر · ومرآة ذلك الأسلوب هي وحدها الذي يمكن فيها لواقعية العصر أن ترى نفسها · والكاتب مرغم على اتخاذ أحد سبيلين يناقض كل منهما الآخر : فاما أن ينتج انعكاس الواقع بوصفه واقعا مثاليا ، يرى في المرآة بوصفه اشعاعا ــ أو أن يرى الواقع من خلال ثوب الأسلوب والخطابية ، ويرى الوجه الانساني من خلال اشعاع المرآة الذي يعشي الأبصار · بيد أن هذا ليس مجرد تناقض في انتاج مؤلف ، أو مجرد

(٤) « Pastorale », in Der Verliebten Nimfen Amœna, Schäferroman des Barocks, Reinbek bei Hamburg, Klaus Kaczerovsky, 1970, p. 13 (Rowohlts Klassiker, 530-531).

تناقض فى النشاط الأدبى ، انه تحلل الواقع نفسه ، الى فكرة ، الى شىء مثـالى من جهة ، والواقع المجرد البعيد عن الأفكار والمعانى ، وطبيعية كل ما يعطى وما يحـدث من جهة أخرى • ومن المحال طبعا أن نفصل هذا الموقف ونوضحه ككل فى هذا المقال ، بيد أن شيئا واحدا يتضح لنا : عندما يحيل كاتب ما كل الظاهر العينى لكائن انسانى الى مجرد نور ساطع لا تتميز فيه أية ملامح ، فان ذلك لا يكون محض احالة مثالية ، ايجابية فى ماهيتها ، ولكنها تطلع الكاتب (مهما بدا ذلك غريبا) الى أن يضفى الوضوح البصرى على الاحالة المثالية نفسها ، والى أن يعبر عنها لا فى مجرد ألفاظ مجردة ، أو فى مصطلح الخرافة والأسطورة • ولما كان المثـل الأعلى مثـلا أعلى ، فلابد أن يتجاوز ـ طبعا ـ كل ما هو مرئى ومنظور ، ومع ذلك فان هذه الاحالة المثالية ـ كمـا رأينا فى « تسيزن » و « جريملز هاوزن » يتوسطها شىء • فهى مبنية بوصفها معنى ، بدلا من أن تعطى كمـا هى ، كمـا أنها تبنى فى نفس الوقت بوصفها « انطباعا » وموضـوعا « للخيال » ـ بحيث يكون هذا الجمال قد أعطى فعلا فى انعكاس العيون التى تراه ، حتى لو عميت هذه العيون عند رؤيته •

وهذه الوجوه اذا نظر اليها بالطبع على أنها « نمط » ، أبعد ما تكون من البروز الواضـح لخاتم أو ميدالية ، ذلك أن هذا « النمط » هو السـطح المغلق للانعكاس ، والصورة لا تعطى دائما الا فى انعكاس ، على حين أن الشىء الذى ينعكس عليه مبـدأ تكوين ـ الصورة ، يسمى مرآة فى غاية من الاطمئنان • وهنا لا يوجد ولا يمكن أن يوجد شىء قابل للوزن ، شىء نابض مادى ، قابل للادراك الحسى حتى يعمل فيه الأزميل أو يوضع فى قالب ، والصورة ليست مختومة على معدن أو حجر ، وانما ثمة عملية روحية أرهف من ذلك كثيرا تأخذ مجراها ، ومن الواضـح أن نتيجتها أقل من ذلك وضوحا ، بل من المسـتحيل فى بعض الأحيان الامساك بهـا ، بيد أن الصـورة التى تنشأ هنا لها اهتزاز داخلى ، وهى محوطة بسحابة من الاشعاع والنور ، وهى تسطع وتتألق ، وعندما نراها مازال علينا أن نحدد ما مقدار ما يأتى « من نفسها » وما مقدار ما يأتى من أعيننا ، ما مقدار الهالة المادية ، ومقدار الهالة الروحية ، وما مقدار الاحساس الداخلى بالأعماق النفسية لخلق ما بحيث يتجاوز بالتعقيد النفسى مع الفعل نفسه •

وفى الوقت نفسه ، لا تتعادل الصورة مع نفسها أبدا ، ففى هذا الاشعاع من النور المتراكم ، لا نستطيع أن نقبض على العينية البصرية « لما هو كائن » • والصورة انعكاس فى القوالب الأسلوبية والبلاغية لذلك العصر ، كما أنها موضوع للخيال حين ينظر اليها من جانب ، من خلال عينى شخص آخر ، وهى انعكاس لجمال أصيل ، أيا كان فهمه ، وهى أخيرا النموذج الأصلى ، حين تنعكس مثاليتها فى صورة شخص آخـر : كما ينعكس « يوسف » فى الملك الحكيم « سليمان » •

والعنصر المتصل بدلالة الألفاظ ـ سواء أجاء من عادات العصر البلاغية أم من المفـاهيم اللاهوتية ـ ذو أهميـة أولية هنا ، ومن ثم ، لكى يبدو الواقع فى شـكله الطبيعى ، وفى أبعاده الطبيعية ، وفى مستوى قامة الانسان ، فلابد أن يهرب أولا من مجال المعنى ، وأن يفلت من شبكة البنيـات المثالية ذات الدرجات المتصـاعدة ، وأن

ينطلق من حدود ترتيب القيم التصاعدى ، ولكنه سيكون حينئذ واقعا غفلا ، لم تتناوله الصنعة ، وبلا أى معنى أو قيمة خاصة به ، وسيكون فظا متوحشا ، وفى بعض الأحيان بصريا معبرا ، ولكن دون صورة واضحة قاطعة منتظمة ، لأنه لا يستطيع أن يصل الى صورة منتظمة · هو واقع – أولا وقبل كل شىء – خشن ، جسدى · لا يخرج أبدا عن نطاق المعطيات البسيطة ، الحسية ، الجسمية ، المادية ·· واقع من الدم والعرق ·

والعالم الذى يخلو من كل معنى يعرض علينا مسبقا ، هو أشبه « بمستشفى للمجانين » ، وأبطال روايات « يوهان بير » – تلك الروايات المشبعة الى آخر فكرة فيها بعبث كل وجود – يعيشون كما يعيش العدميون الذين يمارسون مذهبهم عن وعى بين النفايات والأوحال ، فهم لا يغتسلون ، ولا يمشطون شعورهم ، تغطيهم القذارة ويمرح فيهم القمل ، ويستسلمون للسكر والعربدة ، وعندما تجتاحهم النشوة يرقصون فى وحشية ، ويقطعون الأشياء المحيطة بهم ويمزقونها ، ويصبحون آلهة صغارا فى ذلك العالم الوضيع المنحط ، عالم الوجود الحيوانى ، عالم الخمول الذى لا أمل فيه·ولكن حتى فى حضيض هذا الوجود ، تستمر تلك العملية العنيدة التى تصل فيها «الأنا» الانسانية الى الوعى ، وهنا تستسلم منذ البداية الى احساس القنوط من الحياة ، وبالطبع لا يعرف الشباب الذى يعيش وسط كل هذه القذارة الا مخرجا واحدا ، اما أن يرى نفسه فى وجوه المجانين الذين يعيشون فى « مستشفى المجانين » – أو أن يحيط نفسه بالمرايا :

أحضر اللورد « لورنتس » بعض المرايا الى الحجرة ، ورتبها حول المائدة · وهكذا اعتدنا أن نسرى عن أنفسنا كالمجانين ، وكان من يتخذ أمعن المواقف فى المغامرة ، ينال من التقدير أكثر مما يناله الآخرون ، وكأنه أدى حيلة بارعة خارجة على المألوف » ·

والواقع العارى (المجرد) هو تربة الأدب الواقعى ، ولكنها تربة تحتـــاج الى الزراعة · وبين المثل الأعلى والواقع المجرد ، بين مثالية « الأنا » العالية على الانسان ، والواقع الأعلى العدمى للأنا المتورطة فى المادية اللزجة ، ثمة هوة واسعة ·

ويبدو أن أزمة « الأنا » الرومانسية فى نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التـــاسع عشر – تميز اللحظة التى تمتنع فيها « صـــورة » الكائن البشرى بخلقه الاشكالى – عن التلاؤم مع السطح المغلق « للنمط » السابق ، وكذلك حين لا تتلاءم مع العلاقة السابقة « للصورة » مع انعكاسها » · وقد كان شوبه (الشخصية التى ابتدعها المؤلف الألمانى جان بول) – الذى أصابه الجنون أمام مرآته بعد أن عجز عن اعطـــاء معنى لهوية « الأنا » و « اللا أنا » ولا هويتهما ، وهما ينظران اليه من المرآة – كان محاولة لتناول التناقض القديم التقليدى بين المثالى والجسمى والمادى – ذلك التناقض الذى لا يستطيع أن يتخذ لنفسه معنى ، والوصول بهذا التناقض الى نتيجة منطقية ، وبهذا يتم التغلب عليه ·

ولا يمكن التناقض بين الصورة وانعكاسها ، بل بين « الأنا » والواقع ، ولابد من التوفيق بينهما الآن بمعنى أن يفهم كل من « الأنا » والواقع فى اطار الآخر · السماء والأرض يلتقيان عنـــد الأفق ، غير أن هذه العمليات تتصـــل بالتقلبات الديالكتيكية

« للنمط » و « الخلق » ، كما تتصل بالتقلبات التى ترجع جذورها الى أدب عصر الباروك • و « نمط » و « خلق » كما يفهمان بالمعنى اليومى والعلمى ـ لا يتشابهان مع الأصل اليونانى typos و charakter • والحركة والفعل ينفذان الى الملامح الانسانية ، ومن ثم لا يمكن أن ينغلق الكائن البشرى بما فيه من دينامية ـ فى أى سطح ثابت ساكن ـ سواء أكان ختما أم مرآة •

ولم يعد من الممكن عرض الواقع « بما هو كذلك » بوصفه سلسلة من الأطر أو المرايا التى تعكسه ، ولكى يكون فى « ذاته » لا يلزم عنه أن يكون « الشىء فى ذاته » كما يعنيه « كانت » : بل معناه ماهية الانسان فى الحركة ، وفى الزمان ، وفى التاريخ ، أى فى المرور المادى للزمان • والصورة الباروكية بوصفها انعكاسا ، وتنوعا على « النمط » القديم ، متجمدا فى الاطار المغلق للمرآة ، باشعاعها الساطع ـ هذه الصورة تقوم على أعم المستويات المستبعدة فعلا من الحركة التاريخية : فهى أولا وقبل كل شىء ماهية لا متحركة ، أيا كان المعنى الذى توصف به معنى لم يسمح به من قبل ـ كما وصف « يوسف » فى رواية « جريملز هاوزن » •

والصورة والوجه فى العصر الباروكى يتجهان نحو حالة مرئية محسوسة فى كمالهما وثباتهما ، ولكنهما يحيدان عن مثل هذه الحالة المرئية بقدر ما يمتلكان معنى روحيا مسرفا متحيزا بعيدا كل البعد عن المادية ، أو معنى ماديا مسرفا متحيزا غارقا فى الفروق المادية الدقيقة ، وصاعدا الى أعال عدمية خالية من كل معنى • والوجه الباروكى يطمس ملامحه « المميزة » ، فلا نعود نراها بسبب اشعاعه السماوى ـ أو بسبب ماديته الكثيفة الصفيقة ـ فتتألف المهمة الآن من ابداع ملامح مميزة ، و « خلق » بالمعنى الجديد لهذه الكلمة ، مكان تلك الملامح « المميزة » القديمة • وفى ضياع المعالم الثابتة لبروزه ، وفى الاختفاء وراء روحانية انعكاسيته ـ يفقد الوجه الباروكى (النمطية) السابقة للميدالية والعملة والختم ، ولابد أن يصبح الآن نمطا بالمعنى الجديد لهذه الكلمة • وهكذا نمت أيضا فى العصر الذى شاهد أروع ازدهار للشعار بوصفه طريقة مميزة لعصر الباروك فى التفكير والعرض ، الشعار بوصفه طابع المعنى ـ نمت أيضا تلك القوى الباطنة التى قدر لها أن تتغلب على التنافر القائم بين المعنى و « المادة » •



المقال في كلمات

يبدأ الكاتب مقاله بما بين طبيعة كل من الانسان والحيوان من مفارقات ، فسلوك الحيوان مقيد بتكوينه الفيزيائى ، وأعماله غريزية تسير كالساعة • أما الانسان فقد استطاع أن يحرر نفسه من هذا السجن الفيزيائى • انه يتميز بلغة تمكنه من استعادة تذكر ما ليس حاضرا ووضعه الى جانب الحاضر ، وكذلك فان مجال عمله أكثر اتساعا لأن عقله أقدر على الاختيار ، وتمكنه ممارسة الحديث من أن يألف المواقف الانسانية الغائبة ، يتناولها ويكشفها وبذلك يكون بصيرا بها قادرا على السيطرة عليها • وأهم كشف قام به الانسان هو العلم • والعلم فى رأى الكاتب ان هو الا محاولة للتغلغل فى صميم الأشياء وبحثها من الداخل • وقد قام العلم بخطوات حاسمة فى التقدم الانسانى لا يمكن الارتداد عنها ، ولا نستطيع أن نتصور مجتمعا فى المستقبل خاليا من العلم •

بقلم • جاكوب برونسكى

ولد فى بولندا عام ١٩٠٨ ، وتلقى تعليمه فى مدارس المانية وانجليزية • حصل عام ١٩٣٣ على الدكتوراه فى الرياضيات من جامعة كيمبردج • ومن ١٩٣٤ ــ ١٩٤٢ كان محاضرا أول فى جامعة هل • ورأس خلال الحرب العالمية الثانية عدة وحدات احصائية لدراسة آثار القاء القنابل على بريطانيا • وهو الآن زميل أول ومدير لمجلس البيولوجيا الخاص بالشئون البشرية •

ترجمة • على أدهم

الوكيل السابق لادارة الثقافة بوزارة التربية والتعليم

ويفرق الكاتب بين الكشف والاختراع والخلق • ان كشف خرستوف كولمبس لجزائر الهند الغربية واختراع « بل » للتليفون لايعد فى رأيه خلقا بأى حال من الأحوال فجزائر الهنـــد كانت موجودة قبل ذلك ، ولو لم يتوصل « بل » الى اختراع التليفون لتوصل اليه شـخص آخر • ولكن شخصية عطيل فى مسرحيــة شكسبير تعتبر من وجهة نظر الكاتب خلقــا خالصا • لماذا ؟ لانها عمل شخصى فى الصميم • وبرغم ان كل عنصر من عناصر المسرحية قد تناوله شعراء آخرون ، فان الجمع بين هذه العناصر من عمل شكسبير ، ولم يكن فى وسع أحد سواه أن يقوم به •

ان هناك حقائق قد تكشف ونظريات قد تبتكر ، فهل تبلغ أى نظرية من العمق ما يجيز لنا أن نسميها خلقا حقيقيا ؟ معظم العلماء يجيبون على ذلك بالنفى • ان الخلق كما يقول الكاتب يتكون من ايجاد وحدة ، وايجاد مشابهات وايجاد نمط ، ويصبح الانسان فنانا خلاقا حينما يجد وحـدة

جديدة فى التنوع الطبيعى سواء كان فنانا أو عالما • وتجربة الخلق فى العلم لا تختلف عنها فى الفن ، اذ هى تجربة واحدة • انها تجربة طبيعية انسانية حية •

حينما نرجع الى الصور الموجودة فى الكهوف والى اختراع أول الآلات المصنوعة من الحجر نجد ان ما كان يحرك الانسان الى الخلق انما هو أحد دوافع الحياة اليومية • ولكن هذا الدافع كان من دوافع الحياة اليومية للانسان لا للحيوانات • وسواء كنا نبحث عن أوليات الخلق فى الفن أو فى العلم فان علينا أن نتجه الى هذه الملكات الخاصة بالانسان لا بالحيوان ، ويحدث شىء فى شجرة التطور بين القردة الكبيرة وبين أنفسنا وهذا الشىء مرتبط بتطور الشخصية • وبمجرد انبعاث الفرع الذى نشأنا منه ، فان مصورا مثل سانتى رافائيل وكيميائيا مثل همفرى ديفى يكونان قد طويا فى مستهل الحياة الانسانية مثل الأوراق فى البرعم ، وما كان يعمله المصور والمخترع فى الكهف قديما هو الكشف عن موهبة العمل الذى يدل على الفهم •

واذا كنت أطلب اليكم دراسة هذه الموهبة فان على أن أشير الى شىء من التمييز بين سلوك الحيوان وسلوك الانسان • واحدى خصائص سلوك الحيوان انه محكوم بالوجود الفيزيائى لما يريده أو ما يخشاه ، فالفأر تسيطر عليه القطة ، والأرنب يحكمه القاقوم ، وكذلك الحيوان الجائع يسيطر عليه منظر الطعام ورائحته أو منظر أنثاه الذى يجعله لا ينظر أى شىء آخر سواه ، والكلب الكبير الضخم لا يستطيع أن ينتزع نفسه من القضبان اذا وضع الطعام خارج قفصه ، فالطعام يقيده فيزيائيا باقترابه ، فاذا أبعدنا الطعام مسافة أقدام قليلة عن القفص فانه يشعر بانه قد هدأ وسرى عنه ، ويذكر ان هناك بابا خلف القفص ، والآن وهو يستطيع أن يبعد عينيه عن رؤية الطعام فانه يستطيع أن ينطلق من الباب ويدور حوله الى الأمام •

وهذا وأمثاله من التجارب الأخرى الكثيرة يوضح الضغوط المتحكمة فى الحيوان ، وحتى فيما وراء أعماله الغريزية التى تعمل مثل الساعة فان احتياجاته تقيده وتسوقه ولا تجعل له سبيلا الى المناورة • والعائق الرئيسى فى هذا بطبيعة الحال هو ان الحيوان ينقصه أى جهاز مثل قدرة الانسان على الكلام التى تمكن العقل من أن يتمثل ما ليس حاضرا ، وبدون الكلام وبغير الرمز المألوف كيف يستطيع عقل الكلب الضخم أن يلتفت الى الباب الموجود خلفه ؟ ان التفاته يكون حرا وادراكه يستطيع أن يقوم بالمناورة فى حدود الأقدام القليلة التى يكون فيها غير شديد الاقتراب من القفص ولكنه مع ذلك فى حدود ما يرى وما يشم •

وقد استطاع الانسان تحرير نفسه من هذه السيطرة على مرحلتين ، المرحلة الأولى انه يستطيع أن يتذكر ما ليس واقعا تحت نظره ، فجهاز الكلام يمكنه من أن يستعيد تذكر ما ليس حاضرا وأن يضعه الى جانب الحاضر ، ومجال عمله أكثر اتساعا لأن عقله أقدر على الاختيار • والمرحلة الثانية هى ان ممارسة الحديث تمكنه من أن

يألف المواقف الانسانية الغائبة وأن يتناولها ويكشفها ، وبذلك يصير بصيرا بها وقادرا على السيطرة عليها • وعندى ان الصور الموجودة فى الكهف والآلات الصوانية المنحوتة تكون محاولة للسيطرة على البيئة الماثلة ، وكلاهما قد خلقا بدافع المزاج نفسه ، فهما من قبيل التجارب التى يحرر الانسان بها نفسه من دوافع الطبيعة الآلية •

وقد وجه التطور الانسان فى طريق الحرية ، وبطبيعة الحال يعمل الانسان مدفوعا بحافز الضرورة فى بعض الأوقات كما تفعل الحيوانات ، ولكننا نعرف ان الانسان انسان حينما تكون أعماله صادرة عن حرية غير مشوبة ، مثلا حينما يلعب الأطفال أو حينما يجد الشبان سرورا أو متعة فى الفكر المجرد ، وحينما فى ابان النضج نزن ونختار بين نوعين من أنواع الطموح ، فهذه كلها من قبيل الأعمال الانسانية ، وهى جميلة مثل التصوير أو مثل جمال الاختراع ، لأن العقل فيها يمارس حريته ويكشف عن ثرائه •

ولنحول الآن التفاتنا الى العمل فى مجال العلم • ان أهم كشف قام به العلماء هو العلم نفسه ، وهذا الكشف من اللازم أن يقارن من ناحية أهميته بابتكار التصوير فى الكهف وبالكتابة • والعلم مثل هذه المحاولات للخلق المبكرة ، فهو محاولة للسيطرة على ما يحيط بنا بن نتغلغل الى صميمه ونبحثه من الداخل • والعلم مثلهما قد قام بخطوة حاسمة فى التقدم الانسانى لا يمكن الارتداد عنها ، ولا نستطيع أن نتصور مجتمعا فى المستقبل خاليا من العلم •

وقد استعملت هذه الكلمات الثلاث لأصف هذه التغيرات البعيدة المدى ، الكشف والاختراع والخلق • وجميعها متون احدى الكلمات فيها أكثر ملاءمة من الأخرى • وقد كشف خرستوف كولمبس جزائر الهند الغربية واسكندر جراهام بل اخترع التليفون ، ونحن لا نسمى انجازاتهم خلقا لانها ليست شخصية الى الحد الكافى ، فلقد كانت جزائر الهند الغربية موجودة من قبل ذلك • أما من ناحية التليفون فاننا نشعر بان حذق تفكير بل لم يكن بحال ما جوهريا • لقد كان الأساس هنالك ، واذا لم يكن بل قد توصل اليه فان انسانا آخر غيره كان سيهتدى الى التليفون غالبا عن طريق المصادفة كما اهتدى كولمبس الى جزائر الهند الغربية •

ونحن نشعر فى مواجهة ذلك ان عطيل من الخلق الخالص ، وليس ذلك لان عطيل جاءت من سماء صافية ، فهى لم تحدث بهذه الطريقة ، فقد كان هناك مؤلفو دراما قبل وليام شيكسبير ، وبدونهم لم يكن فى وسعه أن يكتب ماكتبه • ولكن فى نطاق تقاليدهم تظل عطيل عملا شخصيا فى الصميم • وبرغم ان كل عنصر من عناصر المسرحية كان موضوعا تناوله شعراء آخرون فاننا نعرف ان الجمع بين هذه العناصر من عمل شكسبير ، ونشعر بحضور عقله المتفرد • ولقد كانت الدراما فى عهد اليزابيث

ستسير فى طريقها بدون شيكسبير ، ولكن لم يكن فى وسع انسان آخر أن يكتب عطيــل ٠

وهناك كشوف فى العلم مثل كشف كولومبس لأشياء كانت موجودة من قبل ، من أمثال ذلكُ كشف الجنس فى النبات ، وهناك أيضا اختراعات دقيقة مثل اختراع بل الذى يضــم مجموعة من المبــادىء المعروفة : من أمثال ذلك استعمال جهــاز من الألكترونات كالمجهر ٠ وعلينا الآن أن نوجه هذا السؤال : أليس هناك شىء أكثر من ذلك ؟ وهل تصل النظرية العلمية مهما يكن نصيبها من العمق الى الاحاطة والتعبير عن الشخصية فى مجموعها كما نجد فى عطيل ؟

والحقيقة الواقعــة قد تكشف ، والنظرية قد تبتكر ، فهــل تبلغ أية نظرية من العمق ما يجيز أن نسميها خلقا حقيقيا ؟ معظم غير العلماء يجيبون على ذلك بالنفى ، وهم يقولون ان العلم ليس سوى جزء من العقل ـ العقل المنطقى ـ ولكن الخلق لابد أن يشغل العقل جميعه ، والعلم لا يتطلب شيئا من هزات الانفعال ولا شيئا من عمق الشخصية الثرى الذى يحفل به العمل الفنى ٠

وهذه الصورة التى يقدمها غير العالم عن الطريقة التى يعمل بها العالم هى بطبيعة الحال خاطئة ٠ والرجل الموهوب لا يستطيع أن يتناول الباكتريا أو المعادلات دون أن يستمد حرارة مما يفعل ودون أن تتحرك عواطفه ٠ وقد يحدث أن تكون عواطفه غير ناضجة ، ولكن عقول الكثيرين من الشعراء فى مثل هذه الحالة٠وحينما ماتت ايللا هويلر ويلكوكس بعد أن قدمت للطبع أشعارا نظمتها منذ كانت فى السابعة من عمرها كتبت التايمز اللندنية انها « كانت أكثر الشعراء من الجنسين ومن كل سن حظا من اقبال القراء ، وكان يقرأ شعرها الألوف ممن لم يقرءوا قط شيئا لشيكسبير » ٠ والعالم غير الناضج من الناحية العاطفية هو مثل الشاعر المتخلف من الناحية العقلية ، وكلاهما ينتج أعمالا يستجيب لها من هم على شاكلتهم ، ولكنها من المرتبة الثانية ٠

ولا أتناول بالبحث هنا الأعمال من الدرجة الثانية ، ولا أعرض كذلك لكل هذه الأعمال النافعة وان كانت عادية التى تملأ معظم حياتنا سواء كنا من الكيميائيين أو من المهندسين المعماريين ٠ وقد كان فى معملى فى لجنة الفحم البريطانى القومية قرابة مائتين من علماء الصناعة ـ ظرفاء أذكياء ميالين الى المرح يحصلون على مرتباتهم كاملة ، ومن المضحك أن نسأل هل كانوا رجالا لهم نفس الطموح مثل غيرهم من خريجى الجامعات ٠ وكان عملهم شديد الشبه بقسم من الكلية خاص باليونان أو بالأدب ، وحينما تخرج الأقسام الخاصة باليونان مثل سوفوكليز أو تخرج الأقسام الخاصة بالأدب مثل شيكسبير فاننى سأبدأ أنظر فى معملى الى مثل اسحاق نيوتن ٠

والأدب يجمع فى صفوفه بين وليام شيكسبير وايللا هويلر ويلكوكس ، والعلم يجمع بين النسبية والبحث فى السوق ٠ ويجب أن تكون المقارنة بين الأحسن والأحسن

وعلينا أن ننظر الى ما خلق فى النظريات العلمية العميقة ، فى نيقولاوس كوبرنيكس وشارل دارون وفى نظرية توماس ينج عن الضوء ، وفى رياضيات وليام روان هاملتون وفى المفاهيم التقدمية لسيجموند فرويد ونيلز بوهر وايفان بتروفتش بافلوف ٠

والخلق يتكون من ايجاد وحدة وايجاد مشابهات وايجاد نمط ، والشاعر صامويل تيلور كولردج فى الكثير من محاولاته المتعثرة وجميعها لامعة وجميعها لم ينته فيها الى نتيجة ليجد تعريفا للجمال ، وكان دائما يعود الى الفكرة نفسها وهى انا الجمال هو « الوحدة فى التنوع » ٠ وفى رأيى ان هذا هو تجربة الخلق ، والطبيعة نفسها فوضى ، وهى حافلة بالتنوع اللانهائى فى غير نظـــام ، ولكن اذا نظرت اليها من خلال الرؤية الداخلية ، العقل الخلاق (سواء كان عقلا شاعريا مثل عقل شارل بودلير أو عقلا علميا مثل عقل اسحاق نيوتن) فانه تأتى لحظة تتبلور فيها فجأة مظاهر الحياة المختلفة فى وحدة مفردة ، وقد وجدت مفتاحا ، وقد وجدت دليلا ، ووجدت طريقا ينظم المادة ، وقد وجدت ما أسماه كولردج « الوحدة فى التنوع » وهذه هى لحظة الخلق ٠

وطلب العالم أن يكون للطبيعة قانون هو من قبيل طلب الوحدة ٠ وحينما يصوغ العالم قانونا جديدا فانه يربط المظاهر التى كان يظن انها مختلفة النوع بعضها ببعض وينظمها ، ومن أمثلة ذلك النسبية العامة فانها تربط الضوء بالجاذبية ، ونشعر فى مثل هذا القانون بان عدم النظام فى الطبيعة قد عمل ليكشف نمطا ، وان تحت هذه الفوضى الملونة تسيطرة وحدة أعمق ٠

ويصير الانسان فنانا خلاقا حينما يجد وحدة جديدة فى التنوع الطبيعى ، سواء كان فنانا أو عالما ، وهو يعمل ذلك حينما يجد مشابهة بين أشياء لم يكن يظن من قبل انها متشابهة ، ويعطيه هذا شعورا فى الوقت نفسه بالثراء والفهم ٠ والعقل الخلاق عقل ينظر الى أوجه الشبه غير المنتظرة ٠ وليس هذا عملية آلية ، وفى اعتقادى انها تشغل الشخصية جميعها فى العلم وفى الفن ٠ ومن المؤكد اننى لا أستطيع أن أفصـــل عقل توماس ينج الحافل (الذى كاد يصل الى حل رموز حجر رشيد) من اعادة كشفه للنظرية الموجبة للضوء أو ارتباك جـ ٠ جـ ٠ طومسن فى التجربة من كشفه للاكترون ٠ وعندى ان وليام روان هاملتون كان اسرافه فى الشراب حتى الموت جزءا من اختراعه الرياضى العظيم كما هو الحال عند أى شاب شاعر قد أكثر من الشراب ، ورؤية ألبيرت أينشتاين الشبيهة برؤية الأطفال فيها براءة الشاعر ٠

وحينما عرض ماكس بلانك رأيه فى ان اشعاع الحرارة غير مستمر فانه يبدو لنا الآن ان الذى دفعه الى ذلك لم يكن سوى حقائق التجربة ، ولكننا نخطىء فى ذلك ، فان الحقائق لم تذهب الى مثل هذا المدى ٠ ولقد أظهرت الحقائق ان الاشعاع ليس مستمرا ، ولم تظهر ان التحول الوحيد هو ترحيب بالمذهب الذرى واعلانه ، وهذه مشابهة جلبها الخيال والتاريخ الى عقل ماكس بلانك ، ولذلك كان الصراع المتأخر فى الفيزياء الذرية بين سلوك المادة بوصفها موجة وبوصفها جسيما صراعا بين متشابهات ٠ بين استعارات شعرية ، وكل استعارة تثرى فهمنا للدنيا دون أن تجعله كاملا ٠

وفى تكهنات الأبرياء كتب الشاعر وليام بليك :

كلب يموت عند باب سيده جوعا
ينبىء عن خراب الدولة

ويبدو لى ان فى هـذا نفس الصرامة الخيالية ونفس الفهم الممتلىء المتحـول الى استعارة الذى كان عنـد ماكس بلانك • والصورة الخيالية نصيبها من الواقعية ودقة الملاحظة مثل التى بنى عليها بلانك ، وسيكون الشعر خلوا من المعنى اذا كان وليام بليك استعمل كلمة كلب وسيد ودولة بقوة أقل مما فعل ، فلماذا قال بليك الكلب ولم يقل القط ؟ ولماذا قال سيدا ولم يقل سيدة ؟ لأن الصـورة التى خلقها كانت متوقفة على ادراكنا الواقعى للعلاقة بين الكلب وسيده • ويقول وليام بليك أنه حينما يتوقف ضمير السيد عن حثه على احترام الكلب فان المجتمع جميعه يكون فى حالة تدهور (ويكون فى الواقع سيصبح فريسة للكلاب) ، وقد جاءت هذه الفكرة العميقة لبليك المرة بعد المرة : ان الآداب تعبر عن نفسها فيما يسمى الخصائص الدقيقة ــ وان التفضيل الأخلاقى دليل على المجتمع ، أما من ناحية القوة العاطفية فى بيت الشعر فانها تأتى كما أظن من تغير الميزان بين الاستعارة وتطبيقها • بين الكلب عند البوابة والدولة المنهارة • وهذا هو السبب فى أن وليام بليك يبدو فى كتابتها انه ينقل نفس الانفعال الذى شعر به ماكس بلانك حينا كشف ، لا ، بل حينما خلق نظرية الكم •

وكشوف العلم وأعمال الفن كشوفات ــ بل هى أكثر من ذلك انفجارات لمشابهة مستخفية • والكاشف أو الفنان يمثل فى كليهما مظهرين للطبيعة ويمزجهما ليصبحا مظهرا واحدا • وهذه هى تجربة الخلق التى توجد فيها فكرة أصيلة وهى نفس التجربة فى العلم الأصيل والفن الأصيل ، ولكنها ليست من أجل ذلك وقفا على الانسان الذى كتب القصيدة أو الذى قام بالكشف ، وأعتقد على عكس ذلك ان هذا الرأى عن التجربة الخلاقة صحيح لانه وحده يعطى معنى لتجربة التقدير • والقصيدة أو الكشف توجد فى لحظتين من لحظات الرؤية ، فى لحظة التقدير كما توجد فى لحظة الخلق ، لأن المقدر يلزم أن يرى الحركة ، وأن يكون يقظا للصدى الذى بدأ فى خلق العمل الفنى • وفى ممارسة تجربة التقدير نعيش اللحظة التى رأى فيها الفنان الخالق المشابهة الخفية وأخذ بزمامها • وحينما تحملنا مشابهة الى الوراء ، وتغرينا معا ، وحينما نجد تقاربا فى صورة غريبة ومثيرا لحب الاستطلاع ، وحينما تكون النظرية جديدة ومقنعة فنحن لا ننكس رأسنا أمام عمل شخص آخر ، وانما نعيد بناء العمل الخلاق ، ونقوم نحن أنفسـنا بالكشف من جديد • وفى العمق ليس هنـاك مشابهة موحدة حتى نسـتطيع نحن المشاهدين ان نجدها ، ونحن كذلك قد كشفناها لأنفسنا •

وتجربة الخلق كمـا قلت واحدة فى العلم كمـا فى الفن ، وهى تجربة طبيعية انسانية حية ، ومع ذلك فان القصيدة بطبيعة الحال ليست مثل النظرية ، فكيف تختلف

عنها ؟ ان هـذا ليس له علاقة بتركيبها ، ان الوحـدات تختلف لانها تماثل التجربة البشرية فى طرائق مختلفة • ولنأخذ نظرية مثل نظرية فيثاغورس ، وهـذه نظرية يستطيع كل طفل أن يعيد كشفها • وهو دائما يعيد كشفها فى نفس الصورة ، وتجربته عقلية ويمكن أن تعمل تجربة مماثلة لها تماما • وهذا لا يحدث فى الفنون ، وسيقوم ناس كثيرون برسم صور لانسان حي وحيوان ، ولكن ليس هناك انسان يقدم على رسم « السيدة مع الفاقم » كما رسمها ليوناردو دافنشى تماما ، وكثير من الناس سيكتبون مسرحيات تمثيلية ، ليست تماما مثل عطيل ، ولكن فى موضوع مشابه • وليس من الممكن فى الفنون أن تكون تجربة انسان معادلة لتجربة انسان آخر كأنها صورة منها ، وأنت لا تقرأ عملا فنيا من أجل هذا الغرض ، وأنت تعيد خلقه ، ولكن لن تعيد خلق الصورة المطابقة له ، فانك تكشف تجربتك الخاصة ، وأنت تتعلم وتعيش وتتراحب داخليا ، والفرق بين الفنون والعلوم ليس فى عملية الخلق ، وانما فى عملية المعادلة بين العمل الذى هو نتيجة الخلق ومحاولتك الخاصـة اعادة خلقه حينما يحظى بتقديرك الخاص •



المقال فى كلمات

كثر النقاش بين أدباء الفرنسيين وشعرائهم حول اللغة ووظائفها وأهميتها ، ثم تحول فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر الى تبجيل للألفاظ يضفى عليها مفهوما أسطوريا ، وأشاد الكتاب التجريبيون (أمثال كوندياك) والفلاسفة (أمثال سان ـ مارتان) بقدرات اللغة التى تكلم بها الانسان القديم وخصائصها الموسيقية والشعرية • وقد اعتبرت اللغـــا مصدرا لأسمى ضروب المعرفة ونادى بعضهم بالكشف عن اللغة البدائية واصــلاح لغات التاريخ المنحلة بالعودة الى القدرات الخلاقة للكلام الأول الذى نطق به البشر • وتأثر السلفيون بهـذا كله فى نظرياتهم اللغوية ، وتابع فحول الرومانسيين من أمثال لامارتين وهوجو هذا التقليد المقدس : الذى يشيد بلغة بدائية مثالية ، ولا يرى فى اللغات الحديثة ، المحدودة ، القاصرة ، ما يستحق التمجيد ، بعكس اللغة الروحية المقدسة التى تتيح لنا اطلالة على عصر مقدس ، عصر أسطورى • وذهب الرومانسيون الى أن الرمز سبق الفكرة ، بل خلقها ، وأن موهبة الكلام البدائية ما فتئت الأصل

بقلم • ستان ج. سكوت

ولد فى ملبورن عام ١٩٢٧ · حصل على الدكتوراه وكان موضوع رسالته «صورة الهند فى الرومانسية الفرنسية» · وشغل منذ ١٩٥٧ منصب استاذ اللغة الفرنسية القديمة فى جامعة ملبورن · وله مقالات عديدة عن الأساطير الأدبية منها « اسطورة باريس » ، وميثولوجيا الشجرة فى مؤلف هوجو «التأملات» ، الحساسية المتغيره فى أواخر العصور الوسيطة ·

ترجمه • فــؤاد أنــدراوس

مدير مشروع الألف كتاب بوزارة الثقافة سابقا

فى معارفنا ، وآمنوا بأصل اللغة الالهى وقدسية الكلمة بعكس كلاسيكيى القرن السابع عشر الذين لم يروا فى اللغة سوى أداة للتعبير عن الفكرة ·

واتجهت الأنظار الى اللغات الشرقية القديمة خصوصا السنسكريتية بحثا عن أصول لغة الانسان الأولى المثالية ، وأشاد بها الأدباء وغالوا فى اسباغ الفضائل عليهــا ، وظفرت الدراسات فى أصول اللغــة باحترام شديد ، لأنها تفتح الطريق الى العالم الفطرى القديم ·

وقد التمس الرومانسيون سندا لهم فى عقيدة « اللوغوس » الخلاق الذى ناظروا بينه وبين الكلمة ، فأضفوا عليها خواصه السحرية وقدرته المبــدعة ، وأصبح للكلمة واقع ملموس ووجــود حقيقى ، فهى كائن حى ذو قدرة تامة · وقد اختلطت بآراء السلفيين وغيرهم العقائد والنظريات الهندية عن الكلمة الخلاقة ، وحظيت النظرية بنجاح ملحوظ بين الرمزيين بعد ذلك ، لأنها تضمنت ما هو أكثر من سحر الكلمة ، فهى مفهوم للكون يتصوره كونا لغويا بحكم طبيعته ، فالطبيعة لغة أو رمز ، وكل شىء لغة ،

كل شيء كلام · ولغة الكون أسمى من كل اللغات · وقد تصاعد الفكر التجريبي عن الرمز اللغوى حتى بلغ قمته فى الميثولوجيا الرومانسية للغة ·

من المسلم به أن احترام اللغة من ثوابت الثقافة الفرنسية · ولكن ثمة حقيقة لا تقل عن هذه وضوحا ، وهى أن تقويم اللغة وقدراتها ، وفكرة الناس عن طبيعتها الأساسية ، يختلفان من جيل الى جيل · وما من شك فى أن الاهتمام الأدبى والعلمى والفلسفى الشديد باللغة وما تثيره من مشكلات قديمة ، من أهم خصائص العصر السابق للرومانسية · ويلاحظ أن الاحترام التقليدى للغة ، البادى فى المناقشات التى دارت حول تقديم الألفاظ وتأخيرها ، وحول أهمية الرموز أو العلامات فى تكوين الأفكار ـ هذا الاهتمام تحول شيئا فشيئا ، بعد أن انفضت المناقشات ، الى عبادة للغة عامة ، وللكلمات خاصة · والحق أن المفكرين من أمثال لوك وكوندياك ، ومن بعدهما فولتير وديدرو وموبرتوى وروسو وجارا وغيرهم ، بالحاحهم الكثير عما للغة من أهمية منذ البدء فى عملية المعرفة ، خلعوا فى النهاية على أداة الفكر استقلالا كان الفكر نفسه فى خطر من فقدانه بعد أن أخضعته المادة · يقول ديدرو « آه ! سيدى ، ما أكثر ما تحدث الرموز والعلامات من تعديل فى فهمنا » · ويبدو أن الأذهان فى هذه اللحظة الحرجة من لحظات التفكير الأوربى ، انتقلت من مفهوم عقلى خالص للغة ـ كادت « أجرومية البور ـ رويال » فضلا عن ذلك لا تفرق بينه وبين المنطق ـ الى مفهوم ميثولوجى (أسطورى) لوظائفها الأساسية ·

فكتاب النص الثانى من القرن الثامن عشر يجمعون اجماعا غريبا على مفاهيم معينة للغة ، رغم اختلافهم مرارا حول أسس أخرى · كذلك نراهم متفقين مع فقه اللغة العلمى (الفيولوجيا) ، الذى لم يكن فى تلك الفترة الا وليدا ، رغم أنهم لم يلموا به دائما الماما مباشرا ، على أن يتبينوا فى اللغة ظاهرة تضاف الى غيرها من الظواهر التى لا يمكن تحليلها الا بالرجوع لأشكالها البدائية · ومن ثم انبعثت فكرة عن لغة بدائية أو فطرية ، وراجت الفكرة رواجا مشهورا فى الرومانسية الألمانية ، ولكن ربما لم تحظ أهميتها للأدب الفرنسى بالابراز الكافى ، وتقرر كل من تجريبية كوندياك ، واشراقية سان ـ مارتان ، أن لحظة ميلاد اللغة من أعلى النقط فى قدرة الانسان الخلاقة · فترى كوندياك مع توكيده على دور الأحاسيس والايماءات فى تكوين اللغة ، ودور التحليل العقلى فى تطوراتها اللاحقة ، لا ينى عن الاشادة بما امتازت به اللغة فى أقدم صورها من طاقة هائلة وخصائص موسيقية وشعرية · كذلك لا يرى روسو فى « صيحة الطبيعة » غير « فن رفيع » انفصل على الموسيقى الأصلية بفعل فاعل مؤسف هو التاريخ · وبالمثل يؤكد سان ـ مارتان فى انتاجه الضخم كله على فضائل اللغة البدائية ، التى يوحد كذلك بينها وبين الموسيقى البدائية ·

هذه اللغة ، التى لا غنى عنها فى عملية « المعرفة ، لا تلبث أن ترقى الى مقام « الغنوص ، أى العرفان » أو وسيط الوحى · فمنذ أيام ليبنتز وفيكو (وكلاهما كان أميل الى تحويل مشكلات التاريخ الى مشكلات لغوية) كان هناك اتجاه متزايد الى اعتبار

اللغة مصدرا لأسمى ضروب المعرفة ، لا سيما على قدر احتفاظها ببعض الآثار المتخلفة عن حالتها الأصلية • وايمان شارل دوبرس بلغة بدائية ، تصور أنها كانت مستودعا للأسس الأولى للعلوم جميعا ، هذا الايمان هو بالضبط ما حمله على التبشير بالعودة الى « الجذور » ومحاولة رد الاتيمولوجيا (دراسة أصول الكلمات وتاريخها) الى وظيفتها السابقة ـ وظيفة « الكلام الحقيقى » ، وذلك برغم سخريات فولتير المشهورة • أما استجابة كوز دجيبلان لهذا التحدى • فتمثلت فى مشروع جمع للاتيمولوجيات يكون « خلاصة لجميع العلوم » •

وكور دجيبلان هذا ، برغم أنه يكتب دائما على مستوى العصر السابق للعلم ، يعين مرحلة الانتقال فى فرنسا من مفهوم عقلى للغة الى النظرة التاريخية والطريقة المقارنة اللتين يتسم بهما القرن التاسع عشر • وعبارتا « الأجرومية العالمية » و « اللغة البدائية » تتداخلان حين يستعملهما ، فى جزء كبير على الأقل من معناهما • ولكنه يحشد البيانات التاريخية ، ويفحصها على طريقته ، لكى يتخلص من التاريخ على نحو أفضل • وفى كثير من فقرات كتابه « العالم البدائى » نراه يلح على الحاجة الى تحرير اللغات من عادات التحليل العقلى التى جارت عليها ، وفى سبيل الكشف من جديد عن قدراتها الأصلية نراه يوصى بتصنيف « معجم بدائى » يحوى « بقايا اللغة البدائية » ويفسر ذلك بقوله ان الايتمولوجيا سترد للغة شبابها القديم ، وتكشف للتو عن « القيمة التى طمسها طول القرون والتغييرات المتعاقبة للغات » • فغايته اذن اصلاح لغات التاريخ المنحلة بمساهمتها من جديد فى القدرات الخلاقة للكلام الأول الذى نطق به البشر • وهذا المطمح ذاته ، الموجود بصورة واضحة فى نظريات القرن التاسع عشر الشعرية ، يجد طريقه حتى الى الفيلولوجيا الرسمية ، وعلى الأقل فى بعض تبسيطات « اللغويات » المقارنة •

ولغويات أواخر القرن الثامن عشر هذه فاصلة بالنسبة للجيل التالى ، وان بدا هذا فى نظرنا اليوم ضربا من المبالغة • فمن مؤلفات سان ـ مارتان يستمد السلفيون ـ لا سيما جوزيف دميستر وبيير سيمون باللانش ـ مقومات نظرياتهم اللغوية ، ويستوحى لامنيه على الأقل ، نبرة كتابه « الكلام » الذى أحدث دويا كبيرا • وبالمثل فان كتاب كور دجيبلان « العالم البدائى » الذى رأى فيه بالدنسبرجير « همزة الوصل الايديولوجية بين فيكو وكبار الواقعيين ـ الايديولوجيين الذين أتاحوا للقرن العشرين أداء مهمته » ـ نقول ان هذا الكتاب ترك بصمته على كتاب لامارتين « سقوط ملاك » ، وعلى كتاب سينانكور « أحلام اليقظة » ، وعلى شعر ألفريد دفينى الدينى • والواقع أن سان ـ مارتان ، وكور دجيبلان ، وغيبيى القرن الثامن عشر ، يقفون عند منبع « تقليد مقدس » خلده من بعدهم سينانكور ، ونيرفال ، ولامارتين ، وهوجو • ثم لا ننس أن علم اللغة الرسمى ـ علم أمثال جونيس ، وشليجل ، وبوب ـ وهو علم معروف أكثر جدا مما يظن عادة ، ينبغى أن يسلك ـ بعبارة باللانش نفسه ـ فى عداد ربات الفنون والشعر اللاتى يلتمس منهن الوحى منذ الآن ، لأنه هو أيضا يحمل الأمل الواعد بمعرفة خاصة• والواقع أن الأبحاث الاشراقية والعلمية فى اللغة كثيرا ما كانت مصادر مكملة للوحى الأدبى كما يتضح مما يلى :

ولن يعنينا هنا تلك الدفعة التى أعطتها اللغويات قبل العلمية للطريقة المقارنة التى ساءت سمعتها منذ أيام جيوم بوستل ، ولكن بعث الحياة فيها بروس ، وكور دجيبلان ، وبارسونز ، وأخيرا وليم جونز ، الذى يعرف اليوم أكثر جدا من سابقيه الأجرياء ٠ ولن نبحث فى أى الأسماء وقع عليها الاختيار مؤقتا للغة البدائية التى بدا الكشف عنها ، أو اعادة تركيبها ، قاب قوسين أو أدنى ، « فنحن نعرف أن العبرانيين ، والمتشيعين للسنسكريتية وأنصار الكلدية ، تنازعوا طويلا حول هذه النقطة »٠وحسبنا أن نلاحظ أن « عصر كور دجيبلان » أسلم للرومانسية امكانية ميثولوجية جديدة للغة ، وذلك بالاشادة بلغة بدائية مثالية سمت فوق مقولات الحديث المنطقى وأوتيت كل الكمالات التى يزدان بها عصر ذهبى ٠

نقد اللغة

يلوح أن الرومانسيين اكتشفوا فى وقت واحد مع اللغويين المحترفين أنه ليس فى اللغات شىء مطلق ، وأنها ظواهر تطورية ، تتبع قوانين الصيرورة الحتمية ٠ وهم ينظرون الى اللغات فى منظور دينى ، هو منظور « سقوط » أصابها ، ويتبنون عن طيب خاطر وجهة نظر الصوفى الذى لا يملك ــ ازاء ما لا يوصف أو ينطق به لقداسته ــ الا أن يتمتم بمحاكاة رديئة عاجزة لتفكيره بمجرد لجوئه الى الحديث العادى ٠

أما سينانكور وباللانش ، فبعد أن تعلما من سان ــ مارتان أن يلعنا « اللغات المتناقلة والموروثة التى لا تنشىء شيئا » يلازمهما مثله شبح هذه الصيرورة القاسية للغة ٠ وأما فيكتور هوجو ، الذى يستمد الالهام بلا ريب من صديقه شارل نودييه ــ ويعارض الآراء التى أعرب عنها جارا فى « قاموس » ١٧٩٨ ، حيث كان الخلاف يدور حول ، تثبيت اللغة فيكتب فى ١٨٢٧ مقارنته المشهورة بين اللغات والبحر ، فيقول « انها تتذبذب دون انقطاع ٠ تارة تهجر شاطئا لعالم الفكر وتغزو فيه آخر ٠ وكل ما تهجره أمواجها على هذا النهر يجف وتتعرى تربته ٠٠٠ وبهذه الطريقة تنطفىء الأفكار وتأتى الألفاظ ٠٠ تلك طرائق البشر ، فى هذا كما فى كل شىء ، فما الحيلة فيها ؟ انها لمصيبة ! وعلى ذلك ففى اللغات ، التى لا تعدو أن تكون لغات بشرية ، « ليس فى الكلام لفظ لا يتعثر » و « اللغة البشرية الحسيسة ليس فيها مثل عليا تستحق التمجيد » ٠ وفى ١٨٣٤ ، بينما كان نودييه يطيل التأمل فى اللغات السامية التى تخيلها والجارنو ، وولكنز ، وليبنتز ، نرى هوجو يطالب كذلك ب « لغة تصــاغ لكل الأحــداث الممكنة للفكر » ، ولعله تذكر أيضا « اللغــة الفلسفية » التى نشدها جوزيف ديمستر ، أو « لغة السماء » التى تطلع اليها لامارتين ٠

والواقع أن لامارتين ليس أقل من هوجو اقتناعا بالحتمية العمياء التى تفرضها « لغة محدودة تتغير بتغير المكان وتندثر مع الزمن » ٠ لا بل انه أضفى صمتا شاعريا على عجز اللغة ٠ « فأنى لغير المحدود أن يحتويه هذا المحدود » الذى تشكل « نتيجة لاستعماله فى الحاجات التى تطلبها الاتصال المبتذل بين الناس ؟ » وبعد أن رفض فى مناسبات كثيرة ، « أحاديث هذا العالم الحقير » ظل حتى نشر كتابه Cours familier

فى ١٨٥٦ يطالب بـ « لغة أسمى من اللغة المألوفة » • وربما كان « الكلام الأسمى » فى نظره هو « لغة بغير ألفاظ » • وليس أيسر من الاستشهاد بالأمثلة الكثيرة على صيحة الصوفى القديمة هذه ، وهى صيحة قد يستعيرها أى كاتب فى أى عصر • على أنه يبقى صحيحا أن هذا الموضوع المألوف ، موضوع قصور اللغة ونقضها ، يكشف فى العصر الرومانسى عن قلق حقيقى وعميق جدا •

واذا كانت أسباب هذا القلق غير واضحة تماما ، فان آثاره جلية فى الثورة اللغوية الفعلية ، التى يحدد مؤرخو اللغة والأدب عام ١٨٣٠ تقريبا تاريخا لها • وهذا القلق بعينه هو الذى يوفر ظرفا من الظروف التى ستطور فى ظلها ميثولوجية رومانسية حقا للغة •

اللسان المقدس :

فى استطاعة اللغة أحيانا ـ كما تفهمها الرومانسية ـ أن تكون نافذة تطل على عصر مقدس ، وعلى الأخص « العصر الأسطورى » على حد قول ميرسيا ايلياد • ذلك أننا حين نعود الى اللغة البدائية ، أو الى ما يسميه سان ـ مارتان «اللغات النابضة بالحياة» ، التى تحتفظ بالمقومات الأساسية لتلك اللغة ، نشارك من جديد فى لون من السمو الأصيل : « ان اللغات الروحية المقدسة تنقل الينا بطبيعة الحال ما فيها من معنى وحياة » • وفى مائتى صفحة من كتابه **Ministère de l'Homme-Esprit** يعلن سان ـ قداسة الكلمة المنطوقة ، وقوتها « الرحيمة التى لا حدود لها » وفوق كل شىء « العالم المنير » الذى تهدى اليه •

والرمز سابق للفكرة ـ كما تزعم نظرية دار النقاش حولها بين دعاة المذهب الوصفى (التجريبى) فى القرن الثامن عشر ، لأن التعميم الذى تعتمد عليه كل فكرة لا يوجد الا بفضل الرمز أو العلامة • وفى الحالة الحدية ، حالة التناقضات الظاهرية التى من هذا النوع ، يخلق الرمز الفكرة • وبقى على الاشراقيين ، أو على الأصح على الرومانسيين ، أن يتصوروا النتائج النهائية للمبدأ الذى أرسى على هذا النحو • يقول سان ـ مارتان « ان الرموز تأتى قبل الأفكار » ويخلص مع روسو ، الذى يترسم خطاه فى الواقع ، الى أن الكلام كان ضروريا لانشاء الكلام ! ولا حاجة بنا الى الالحاح على التطوير المعروف لهذه الفكرة على يد السلفيين ، ولا على هذا التناقض الظاهرى الذى يزعم « ان الانسان يفكر كلامه ، قبل أن يتكلم فكره » وهى فكرة استبعدت فى رأى بونالد كل احتمال لكون البشر اخترعوا الكلام ، وجعلت من اللغة كائنا نيرا ، مستقلا . مقدسا ، دان له كل من الانسان والعالم بفضل استنارته • « ان الكلام هو نور الشمس الواضح ، الذى لولاه ما كانت لتسترعى بصرى » • ومثل هذا الايمان بأسبقية الرموز كان أمرا طبيعيا فى نظر هوجو ، فهو يقول : « من أعماق الروح الانسانية الخفية تعرف الكلمة السر » •

كذلك تتردد نتائج بونالد هذه فيما كتبه باللانش وميستر ، اللذان يؤمنان فوق ذلك بأن فى علم اللغة الجديد تأييدا لآرائهما • فيزعم باللانش « أن الأبحاث المستفيضة التى قام بها السيدان شليجل ووليم جونز تفسح لنا كنوز هذا النوع من

الكونية (الكوزموجونى) الفكرية المودعة كلها فى اللغات » ۰ فاللغة غنوص (عرفان) دائم : « ان الهبة البدائية ، هبة الكلام ، ما فتئت أصل معارفنا » « انها ضرب من البصيرة » ۰

والايمان بأصل اللغة الالهى واسع الانتشار بين الرومانسيين ۰ ويبدو أن سينانكور ، الذى كان قارئا شرها لسان ــ مارتان ــ قد أخذ عن كتاب «روح الأشياء» الاحساس بقدسية الكلمة ۰ فهو يقول فى كتابه « تأملات حرة » الصادر عام ۱۸۱۹ « ان الكلام مقدس ، وابتذاله معناه الرجوع اختيارا الى الظلام » ؟ والى هذا تضيف طبعة ۱۸۳۰ هذه العبارة دليلا على احساس بالرهبة لم يطرأ عليه تغيير : « لا تدنسوا هذا النبع الفياض ، هذا الاتصال غير المحدود ، هذه الصورة المتحركة للذى لن يتغير أبدا » ۰ كذلك نرى لامارتين ، مع تسليمه بأن الانسان استطاع « أن يعيد بناء لغات لاحقة ناقصة من أطلال اللغة البدائية الكاملة » ، يؤكد فى اسهاب أن هذه اللغة البدائية « عطية الهية » ۰ ولكن هوجو يبز فى هذا الباب معاصريه ويقترب بصورة غريبة من النظرة الهندية ، أو ربما الهندية ــ الأوربية ، اذ يضفى على الكلمة استقلالا تاما عن الأشياء المخلوقة ، ويخضع حتى الارادة الالهية لقوة الكلمة ۰ وهكذا فان الشكوك التى ساورته عام ١٨٥٤ فى أصل الكلمة (الكلمة ، اللفظ ، الكائن الذى لا نعرف من أين أتى ، وجه اللامنظور ، ومظهر المجهول ، مخلوق ، بيد من ؟ مشكل ، بيد من ؟ قافز من الظلال) هذه الشكوك لا تمنع أبدا ، ذلك التمجيد المشهور للكلمة ، لا بل يبدو من الحجة التى تطالعنا بها القصيدة أنها تطالب به ۰ فالشىء المعضل هو أن كلمة الكينونة لا يمكن أن يفسرها الا هى وحدها ۰ والكلمة ، التى منحت القوة المطلقة حسبما تصوره هذا اللون الغريب من المسيحية ، ليست مجرد عطية أو هبة ، ولا حتى عطية الهية : « الكلمة الله » والواقع أن البيت المشهور لأن اللفظ هو «الكلمة» Le Verbe ، والكلمة الله ، يوحى الى حد ما بالاجلال الذى يحس به شاعر فيداوى ۰

واللغة فى كلاسيكية القرن السابع عشر أداة للتعبير عن الفكرة وأحيانا لتحليتها ۰ أما عند الرومانسية فبما أن اللغة مبادأة وارادة أسمى من الفكرة ، فهى اذن غنوص مستمر ، وهى عند فكتور هوجو على الأخص هجوم على المطلق ۰ واذا كان الشعر الرومانسى يدعى لنفسه هذه الحقوق بعينها ، فما ذلك الا لأنه يبعث لونا من اللغة المصلحة ، لغة يعلى طابعها المنظم تنظيما صارما من قدراتها الرهيبة على التعزيز ۰ ومن هنا النزعة الملحوظة عند الرومانسيين الفرنسيين وعند أسلافهم الألمان على السواء الى التسوية بين الشعر الغنائى واللغة البدائية ۰ يقول باللانش : « ان الشعر هو الكلام الفطرى ، موحى به للانسان » ۰ وعند لامارتين أن « الكلمة السامية » متجسدة فى أبيات الشعر ، أما عند هوجو بالطبع فان الصلاة الشعرية لها دائما طابع « لوغوس » مقدس ۰

مقام السنسكريتية :

لعل سان ــ مارتان أول كاتب فى فرنسا وجه نظر الهواة الى اللغات الشرقية ،

اذ رأى فى كتاب أنكيتيل ـ دوبيرون « أوبنكهات » ، وفى « الأبحاث الأسيوية » المنبعثة من كلكتا مدخلا الى أسرار أقدم الروحانيات ٠ والمقام الذى تبوأته لغة الهنـد القديمة فى أوساط أوربا الأدبية معروف جيدا منذ أن نشر ريموند شواب دراسته الممتازة ، التى تكمل فى غنى ووفرة الشهادات القليلة التالية لها ٠

وأقدم الشروح للمعلومات عن الهنـد مشرب على نحو غريب بالحنين الى لغة فطرية ما ٠ وليس فى ذلك الاهتمام بالهند الذى يبديه شاتوبريان فى كتابه « الثورات القديمة والحديثة » ما يوحى بأنه اهتمام عابر ٠ « فاللغة السنسكريتية أو المقدسة التى أعلنت مؤخرا للعالم » والتى تعلم أن يعجب بها فى كتاب روبرتسن « الهنـد » هى « لغة بدائية ، ومنبع كل لغات الشرق » ٠ وقد أثبت شـواب بجلاء أن السنسكريتية تبرز فجأة دون توقع فى كثير من النقط الحاسمة فى دفاعيات شاتوبريان عن المسيحية أما سينانكور ـ الذى لم ير فى أية معرفة ما هو ألزم للانسـان المعاصر من « معرفة الأصول الأولى للغات ومصدرها المشترك » ـ فيخلص من قراءته لأنكيتيل ـ دوبيرون الى أن « معرفة الزندية » (الزرادشتية) ، والبهلوية ، والسنسكريتية ٠٠٠ ليست سوى الخطوات الأولى للوصول الى الأبجدية القديمة المتخيلة فى أيامنا » ويسوق فابر دوليفيه ، الذى يقفو فى حماسة أثر سان ـ مارتان ، المقتبسات الكثيرة من « الأبحاث الأسيوية » فى معرض بحثه عن اللغات السـابقة للطوفان ، و « الأشعار الذهبية » تتغنى بالمثل بمديح السنسكريتية ، مستعيدة على طريقة جونز «غناها» و «خصوبتها» ، و « بنيانها المعجب » وهو يقابل مقابلة لابد منها بينها وبين اللغات الثانوية ، المشتقة ، فيقول « ان ما تملكه اللغات الأخرى تفصيلا ، تملكه هى شمولا » ٠ اذن فالسنسكريتية، كمطلق لغوى ، هى المثال الواجب احتذاؤه منذ الآن فى أى محاولات للاصلاح اللغوى٠ يقول » على الفرنسية ، كالسنسكريتية ، أن تهدف الى العالمية « تلك هى النسـبية التى انحدرت اليها الفرنسية ولم يكد ينقضى غير ثمانية أعوام على موت ريفارول !

كذلك شأن باللانش ، الذى لا يمل من الاشادة بـ « عمق السنسكريتية » ، فهو يرسم خطوط مشروع اصلاح فكرى فى مقاله الذى كتبه عام ١٨١٨ ، بمقتضاه ينبغى أن يبدأ التعليم بدراسة « الأصول البدائية والمظاهر الخلقية والفكرية » الموجودة فى لغة الهند المقدسة ٠ يقول « حسبما يقرر بعض علماء الآثار » ـ وفى ذهنه هنا أولا كور دجبيلان ، وجونز ، وفريدريك شليجل ـ « كان للكلمات فى اللغات البدائية قوة فى ذواتها ، دون اعتماد على المعنى المصطلح عليه .(٠٠٠) فما من ريب فى أن لغاتنا المشتقة فقدت كثيرا من الخصائص التى تميزت بها اللغات البدائية ، والتى تثير مثـل هذه الدهشة العميقة فى دراسة اللغات الهندية » ٠ وفى السنة نفسها يستشهد كتاب بونالد « أبحاث فلسفية » بمقال شليجل المشـهور عن الهنود تأييدا لاكتشاف لغـة بدائية بلغت حد الكمال ، ويفسر لفظ « السنسكريتية » بالايتمولوجيا المعروفة جيدا فى تلك الفترة « لغة مكونة أو كاملة » ثم يواصل تفسيره فيقول ان اللغتين السنسكريتية والعبرية ترجعـان ولا ريب الى العصر الأول للمجتمعات ، وهما منـذ بضعة آلاف من السنين أقرب الى المبتكرين والابتكار من لغاتنا » ٠

ولكن ليس للسنسكريتية نصير أشد تحمسا ولا للاستشراق داعية أبلغ تأثيرا من البارون ديكشتين ، أو «البارون السنسكريتي» ، كما كان يلقبي لامارتين. فقد استطاع هذا البارون بفضل تردده على المحافل الأدبية فى العشرينات والثلاثينات أن يجعل السنسكريتية فى متناول الشعراء والسلفيين . وهو فى سبيل دعم الدراسات التى أولع بها ولعا شديدا يمارس تأثيرا شفويا غاية فى القوة ، لا يصعب علينا تبين ما شابه من تعصب فى كتاباته . فهو يعلن أمام المعهد التاريخى فى ١٨٣٥ أنه « من المحال أن نتصور شيئا يفوق تلك القوة النادرة العارمة لهذه اللغة ، وليدة المنطقة الحارة ، التى تؤافر لها كل نقاء اللغة اليونانية » . ولكن ما ان يبـــدأ الدارسون والأدباء ، حتى المحترفون منهم ، خصوصا أدباء النصف الأول من القرن ، فى وصف السنسكريتية حتى يفقدوا كل احساس بالاعتدال . وسواء كان هدفهم اذلال أوربا باستلهام ثقـافة أقدم حتى من ثقافتها ، أو تشريفها بالاشادة بما يظن أنه أصولها الفخيمة ، فانه لم يكن يسيرا عليهم أن يقاوموا الاغراء بأن يخلعوا على السنسكريتية بالضبط حقوق الكمال، والقوة ، والعراقة الهـــائلة ، التى لم تدعها لنفسها الى ذلك الحين غير اللغة البدائية المتواترة عنـد الفيبيين . كتب المؤرخ ادجار كينيه يقول « ان لغة هـــذه التراتيل (الفيداوية) الممتزجة بالتوهج والعذوبة ، كأنها الشمس تسطع فوق الندى ، أشبه بلغة الاهة الغجر (أورورا) التى تقطر شهدا » . فاذا كان هذا كلام المحترفين ، فماذا ينتظر اذن من مجرد الهواة والشعراء ؟ لا عجب بعد هذا أن يصف سوميه فى « ملحمته الالهية » السنسكريتية ، والزندية ، والكلتية ، بأنها « الأغصان الأولى الثلاثة فى شجرة اللغة » ؟ وأن تنبعث كلمة « سنسكريتى » من قلم نيرفال اصطلاحا جنسيا يدل على لغات الماضى المميزة ، أو ألا يرى الكاثوليكى أوزانام « فى أى لغة خيرا مما فى السنسكريتية من وصل منطقى بين الكلمة والفكرة » نستطيع أن نفهم اذن أنه فى هذه الحالة من الغربة اللغوية ، التى هى دلالة واضحة على غربة العصر الروحية ، فقـدت اليونانية واللاتينية وظيفتهما المثالية ، ووجدت العبرية ، بوصفها لغة السمو ، نفسها وقد أزاحتها شيئا فشيئا لغة بدائية كاد الناس يتعرفون عليها فى السنسكريتية ، كما هو واضح من هذه النصوص .

الايتمولوجيا الصوفية :

ان النظرة الغيبية للغة التى حاول الاشراقيون وخلفاؤهم أحيانا دعمها بالفيلولوجيا المقارنة ، تتضمن احتراما مقدسا للايتمولوجيات . يقول سان ــ مارتان « ما من شىء أكثر اثارة من رد هذه اللغات العليا الى أصولها والعكوف على دراسة هذه الايتمولوجيات العميقة » ، فاذا أخذنا فى اعتبارنا هذا الهوس الايتمولوجى وخلفيته من التأمل الذى اختلط فيه العلم بالخيـال ، سهل علينـا فهم نزعة المحافظة المدهشة التى تتبدى فى التطبيقات النحوية والاملائية التى التزمها مجددو العشرينات من الأدباء . والواقع أن هوجو ، الذى ينصح دائما باحترام قواعد اللغة ، كان يستهدف الدقة اللغوية منـذ مطلع حياته الأدبية ، ولكنها ــ كمـا ورد فى نص مشهور « ليست هـذه الدقة التى

لا تتجاوز السطح (•••) ، بل الدقة الوثيقة ، العميقة ، المسببة ، التى تنفذ الى روح اللغة ، والتى سبرت منها الأصول ، ونقبت الايتمولوجيات » •

ولا شك فى أن هوجو مدين بأفكاره اللغوية لصديقه نودييه ، الذى ينقل بدوره عن بونفيل (المشرف على نشر كتب سان ـ مارتان) نظريته فى اللغة ، وهى نظرية « مارتينية » خالصة • فمن أبحاث نودييه فى « القيمة العميقة لكلمة الانسان » خلص الى هذه النتيجة التى لم يكن منهـا مفر فى جيله ، وهى أن « الايتمولوجيا هى التى تحددها » والتى تضفى على الكلمات الحياة والجوهر • وبهذه الروح ذاتها نجد جوزيف دميستر (الذى يطالب مثل كراتيلوس برباط فطرى طبيعى بين كل اسم ومسماه) ، يلاحظ أن كلمة « الايتمولوجيا » وحدها هى فعلا برهان دامغ على موهبة القـدماء الهائلة فى الوقوع على أكثر الألفاظ كمالا • أو تبنى هذه الألفاظ • واتبع الكتاب الطريقة الايتمولوجية فى جميع الميادين تقريبا ، بعد أن تعلم كثيرون منهم ، مثـل باللانش ، أن يكتشفوا « فى أصل الكلمات التعبير الدائم عن الالهام والتلقائية » • فالطريق مفتوح منذ الآن ، بوجه عام ، وبفضـل الايتمولوجيا ، أمام المبتدئين فى دراسة فقه اللغة ، الى العالم البدائى ، العالم النقى المشرق الذى سبق التـاريخ الأراضى • ويمكن قراءة هذا الايحاء الأسطورى بين سطور البيانات الأدبية والاصلاحات المقترحة للغة • ففى عام ١٨٣٤ ، فى طبعة منقحة وفريدة من قاموس « بواست » الايتمولوجى ، يحـذر نودييه رصـفاءه من كل ضروب التحرر من قواعد الاعراب والهجاء : « لم يعد محل لتعديل آخر فى الهجاء واللغة الفرنسيتين » والسبب غيبى بحت : « لأن الكلمة لن تكون بعد مجسدة فيهما » • وفى الوقت نفسه تقريبا يعرب بلزاك فى « لوى لامبير » عن تطلعه لمعرفة « الكلمة البدائية التى نطقت بها الأمم ، الكلمة الجليلة المقدسة ، التى يتناقص جلالها وقداستها كلما استيقظت المجتمعات »• وواضح أنه لا يقل عن لوى لامبير شغفا بالنزول الى « كلمة مستقرة فى أغوار الماضى• أملا فى سبر « الأسرار الدفينة فى كل كلام بشرى » •

ومع ذلك فان النشاط النحوى الكثيف ، المعاصر لانتصار الرومانسية ، موجه الى حد كبير ضد الحريات التى أباحها جيل الشعراء الشباب لنفسه • مثال ذلك أن « صحيفة النحو » التى نشطت عامى ١٨٢٦ و ١٨٢٩ تقلقها كثيرا هذه « الرومانسية الخطرة » ومستحدثاتها ، « النيولوجية » Néologie وكلا اللفظين اعتبر ، عمليا ، مرادفا للآخر ، وكتبه مديرا المجلة ، وهما مارل وبونيفاس ، بحروف كبيرة تيسيرا للقضاء عليهما معا قضاء مبرما • فبعد أن تسلحت هذه المجلة المشاغبة بايديولوجية « دستيت دتراسيه » ، ومفاهيم النحو العام التى تعتنقها هذه الايديولوجية ، أصرت على الالتحام بهؤلاء «الهمج الهاربين من الصخور الكلدونية ، أو الغابات التيوتونية» • ولكن هوجو ، من الناحية الأخرى ، يرى أن مثل هذه الاتهامات المتكررة لا مبر لها • ومن ثم نجده فى كتابه « الأدب والفلسفة ممتزجين » يفسر التجديد الرومانسى للألفاظ على أنه فى أساسه عود الى أصول اللغة ، أنجز « وفقا لأكثر القواعد النحوية تدقيقا » ويزعم أن زملاءه لم يسكوا الكلمات قسرا ، بل ردوا للغة النكهة الموافقة لها ، وأعادوا صياغة بعض ألفاظ بالية « من زاوية ايتمولوجياتها » • وبعبارة أخرى « ان اللغة قد

ردت الى أصولها . هذا كل ما فى الأمر » . ولم يتردد مؤرخو اللغة فى التسليم بصواب ملاحظات هوجو ، فى حين أن الكتاب الذين يعتبرون عادة من بين منشئى النثر الأدبى فى القرن التاسع عشر ، خصوصا شاتوبريان ، وبول لوى كوريبه ، وجوزيف وميستر ، ولامنيه ، يجب أن يعدوا فى الوقت ذاته من أخلص عباد الايتمولوجيا .

سحر الكلمة :

يلتمس الايمان الرومانسى بأسبقية الكلمة سندا يدعمه فى عقيدة عبرية ــ عقيدة « اللوغوس » الخلاق . ولكن ، بتجاهل البعد الفاصل بين كلمة الله وكلام البشر ، تنتحل حقوق اللوغوس للكلمة دعما لأحلام من نوع سحرى شيئا ما .. وعقيدة الكلمة الخلاقة ، كما شرحها من جديد كور دجيبلان ، تتردد باستمرار فى صفحات سان ــ مارتان : « لا وجود للأشياء الا بالكلام الذى يزجيها ، والذى ليست سوى لسان حاله والمعبر عنه » وهو يقول مفسرا ان عمل الشاعر مقدس وخلاق بالمعنى الحرفى بفضل تناظره مع الكلمة المقدسة . كذلك نرى باللانش يذكر قراءه فى مقاله الذى كتبه عام ١٨١٨ بذلك « الايمان البدائى بقوة الكلمات » ، ويصرح بأن عملية التسمية « هى سلطة تملك الخلق أو الابداع » . ويفسر الكلام البشرى بأنه « مشاركة فى الخلق » . وينقل نوديبه هذه الآراء الى شعراء جيله فيمن ينقلونها من وسطاء العصر المؤثرين . على أن الرومانسيين لا حاجة بهم للمصادر العلمية أو الكتابية حتى يكتشفوا الخواص السحرية للغة ، فنظرتهم فى جلاء هى العودة الى عقلية « قديمة » لا تبالى كثيرا بالاستدلال الموصول ، واذن فهى أميل الى الخلق الأسطورى .

وكان هناك انتقال تدريجى من مفهوم للكلمات على أنها « تصوير لأشياء محددة ، الى مفهوم ينسب لها واقعا أساسيا . فنرى لامارتين التواق الى اللغة البدائية « التى يكون كل لفظ فيها هو الشىء مع الصورة » يرى فى النهاية « فى الكلمات التى لها هذه الرموز الرائعة ... أن الطبيعة تحيا وتحس فى الكلام » . فلم تعد الكلمة مجرد علامة ، أو شكل مفروض ، بل الاعلان عن وجود حقيقى ، أو كما يقول نوديبه « حقيقة أو مادة ، تفتح لوجود ، وكيان حى » . واذا كان الرمزيون شاءوا الاستسلام لسلطان الكلمات ، فما ذلك الا لأن الرومانسيين ، لا بل من سبقوا الرومانسيين ، كأنوا قد خبروا ما فيها من قوة مبادأة لا سبيل الى مقاومتها . فنرى سينانكور مثلا يلاحظ كيف أن الكلمات « تقود ارادتنا ، كما تقود فكرنا » وكيف أنها « تلهب خيالنا ، وأحيانا تحدد حياتنا » . ويميل لامارتين وهوجو الى تجسيد الكلمة أو الكلام ، ويقول هوجو صراحة ان الكلمة فى رأيه « كائن حى » ذو قوة لا حد لها : « هذه القدرة الكلية الهائلة تخرج من الأفواه » .

كذلك شأن بلزاك ، فالكلمات فى مذهبه لا تملك مجرد « قوة حية » بل خواص خلاقة أيضا ، لأنها فى نظره « وسيلة اتصال تحرق وتلتهم » ولكنها فى الوقت ذاته « تولد المادة أو الجوهر دون توقف » . ويلتقط لامارتين الفكرة ــ ولا نقول الخرافة

المتواترة ـ فى قصيدته « اسم » فيزعم أن النطق باسم هو استحضار لروح مسماه ٠ وأشباه هذه الأفكار تكمن حتى فى عقول رجال كفكتور كوزان ، الذى يرى أن اللغات « تخلق على نحو ما عالما جديدا » ٠ ومن السهل أن نورد الأمثلة الكثيرة على هـذا الاتجاه ، لأننا سرعان ما ندرك أن الشعراء والمفكرين الرومانسيين على السـواء ، يتطلعون ، فى استعمالهم البـارع للألفـاظ ، على الأقل بشكل غامض ـ الى عملية خلق الكون ٠

عود الى السابقة الهندية :

كان حتما على الكتاب الرومانسيين ، وهم على ما وصفهم « شواب » من انجذاب الى اغراء الهند ، وانشغال مقلق وافتتان وسرور بها ، أن يرجعوا الى صوفية الكلمة ، وهى صوفية تشيع فى الأدب السنسكريتى منذ أقدم آثاره ٠ فبفضل قوة كلماته حرر الهندى ، الذى كان يعيش فى عصر الفيدا ، نفسه من طغيان الآلهة : « ان الانسان يعبدها ، ويسترضيها ، ولكنه يعرف أن له سلطانا عليها ٠ وهذه القوة هى الكلام ، الكلام المحدد الواصف أو المادح المطرى ، الذى يرضى الاله بنفس القدر الذى يحدده به » وأصداء هذا النوع من الايمان منبتة فى كل النصوص السنسكريتية التى عرفها الشعراء الأوربيون وفى شروح هذه النصـوص فى « الأبحاث الأسـيوية » . وفى مؤلفات اكشتين والوسطاء الآخرين ٠ من ذلك أن كلا من سينانكور وفابر دوليفيه عليم بالطبيعة الغيبية للمقطع « أوم » ، ومصدر علمهما ذاك هو ولا ريب قراءتهما عنه فى « الأبحاث الأسيوية » ٠ وفى نقد نشر بمجلة « الجلوب » الصادرة عام ١٨٢٥ اشارة الى قدسية اللغة فى التقـاليد الهندية عموما ٠ والواقع أن عقائد التعزيم الهنـدية ، والنظريات الهندية عن الكلمة التى لا يعروها تغيير ، المعتبرة واحدا مع الله ، والنظائر الهندية للوغوس اليونانى وفعالية الصلاة ، وسحر الكلمة ـ هذه كلها موضـوعات عادية تحفل بها مجلة « الكاثوليكى » التى أصـدرها اكشتين من ١٨٢٦ فصاعدا ، ومعروفة جيدا حتى خارج أوساط السلفيين ٠ كتب يقول فى ١٨٢٧ « ان الخلق أسلوب للوحى بواسطة اللفظ الخالق (٠٠٠) انه لغة ، واعراب ، ونسق نحوى : كذلك « سراسواتى » وهى تجسيد vach (vov, la voir) الكلام الخلاق ، اللفظ الموحى به٠٠٠» فالهند باختصار استطاعت أن تقدم فضلا عن لغتها «البدائية» ، صوفية غنية للكلمة ، قادرة على دعم كل مغالاة تنزلق اليها ميثولوجية أوربا اللغوية ٠

لا غرابة اذن أن نرى بالانش ، فى فقرة يذكر قراءه فيها أن « امتياز التسمية هو ٠٠٠ بمعنى ما ، مساهمة فى الخلق » ـ نراه يشير الى عقائد مشابهة فى الهند ، فيقول ان الفكر الانسانى « فى رأى بعض المذاهب الهندية شارك فى الخلق » : والواقع أن بعض الأمثلة سترينا أن تأثير « صوفية ـ الكلمة » الهندية يمكن التعرف عليه فى أعظم الكتاب الرومانسيين الفرنسيين ٠ فنرى مثلا « فروللو » يقتبس فى كتـابه « نوتردام وبارى » من « قوانين مانى » وصفة تتصل بأسماء النساء هى فى الحقيقة واردة فى النص ٠ كذلك يشير بلزاك فى قصة « سيرافيتا » ، التى صدرت بعد فترة

غير طويلة من صدور « لوازلور ـ ديلونشان » ، الى الخواص السحرية للكلمات التى هدت « المتصوفة الهنود الى تفسير الخليقة بكلمة » ، ويقارن بين هذه النظرية ولوغوس يوحنا التبشير (الكلمة) • وتذكر مقالة بقلم كينيه نشرتها « مجلة العالمين » عــام ١٨٤٠ ، فيما تذكره من مواضيع هندية ، « التعزيم على الكون بصــلاة الشاعر » • وتمجيد « الكلمة » يطالعنا فى « البانثيون » (١٨٤٢) ، وهى قصيدة لاهوتية للشاعر هيبوليت فوش ، تلميذ برنوف والمترجم المقبل للرامايانا • وأخيرا نرى لامارتين فى عبارة صدر بها « الكور فاميلييه » ، ربما تخلفت فى ذاكرته من مقال كتبه اكشتين أو ملاحظة أبداها ـ نراه ينسب الى « شاعر وفيلسوف هندى » مجهول هذه الفكرة الكبيرة المغزى « كل الأشياء موجودة أجنتها فى الكلام » •

الهيروغليفية العالمية :

كتب للأسطورة الرومانسية أسطورة « اللوغوس » الخلاق ، أن تحظى بنجاح ملحوظ عند الرمزيين : لأنها تتضمن ـ فضلا عن سحر الكلمة ـ مفهوما للكون يتصوره كونا لغويا بحكم طبيعته ذاتها • ان الطبيعة لغة ، كلمة منطوقة ، كتابة ، وفى الحالة الحدية رمز هيروغليفى • يقول سان ـ مارتان « كل شىء لغة ، كل شىء كلام » ، ولغة الكون هذه أسمى من كل اللغات ، ففيها « تجد الرمز دائما وثيق العلاقة بالخواص غير المنظورة التى ينبغى أن يفصح عنها »•ويبدى باللانش هذه الحساسية ذاتها ل « الصوت الكامن فى الأشياء » • أما عند لامنيه ، المتأثر هنا بسان ـ مارتان ، فالطبيعة « مظلة الكلام » ، وكل كائن من المخلوقات كلمة من كلمات « اللغة غير المحدودة » ، « لغة الطبيعة ، اللغة العظيمة الجليلة » • كذلك رأى ميشليه فى الأشياء الطبيعية « كلمات لغة » . أما فينى ، الذى تأثر بقراءة باللانش ، فكان يستطيع أن يميز « لغة خفية » ، وأما نرقال ف « أصواتا خفية » • هذا بالطبع مظهر مألوف آخر من مظاهر الرومانسية ولكنه مظهر ذو مكان بالغ الدلالة فى هيكل ميثولوجى كلى •

وربما كان لامارتين أكثر من تكلم على أصــوات الطبيعــة ، والواقع أنه يرى الطبيعة قبل كل شىء « عملا متكلما » • ففى « سقوط » ملاك » الذى يتجلى فيه التأثير الاشراقى ، نقرأ أن الكائنات جميعها « تحركها روح متكلمة » ، وتشبيه الكون بصلاة هائلة صورة من صوره الثابتة • ولا حاجة بنا للافاضة فى موضوع موهبة الكلام التى يبادر هوجو بخلعها على كون « كل ما فيه يتكلم ، الهواء الذى يهب والنسيم الذى يسرى ، ورقة العشب ، والزهرة ، والبزرة ، والعنصر » •

على أن لغة الطبيعة ـ حسب التقليد الاشراقى الذى يستمد منه هؤلاء الشعراء آراءهم ، لم تعد مفهومة للبشر العاديين بعــد سقوط الانسان والطبيعة • فترى سان ـ مارتان يهاجم الانسان العصرى الذى أصبح اليوم عاجزا عن فهم «العلاقات» ، و « التسعارات » ، و « اللغة الرمزية » التى يفصح عنها الكون ، هذه الشعارات ـ كما يضيف باللانش ـ « التى يفتش الانسان عن تفسيرها بعد أن فقده » • ويعيد لامارتين الى الذاكرة الجهود الكثيرة التى بذلها ـ لتعلم هــذه اللغة من جديد • فلقد ، سبق

الزمن ـ و « تخطى العصور » ـ والرجوع دائما الى التاريخ له دلالته ـ ولكن الطبيعة تظل « كتابا مقفلا » • على أنه أحيانا ، فى أوقات الوحدة ، « خيل الى أننى وجدت معنى لهذه اللغة المجهولة » •

وكلمة « هيروغليف » ، التى تلخص هذه القصيدة كلها ، تتردد مرارا فى « نوتردام وبارى » ، بمعان اضافية • تذكرنا ببوشار أكثر مما تذكرنا بشامبليون • وبالمثل ، نجد نوديبه فى كتابه « الأفكار الأساسية » وباللانش فى « ايبال » يؤكدان على الطبيعة « الهيروغليفية » للكون • وابتداء من قصيدة الأشعة والظلال : فصاعدا يزداد تردد الكلمة فى الشعر • فالفكرة التى نخلص اليها من فقرة طويلة فى « الملحمة الالهية » لسوميه ، هى أن الطبيعة رمز أو « هيروغليف » • ويعود هوجو الى هـذا الموضوع فى « التأملات » فيقول « •• وتعلمت أن أقرأ ـ فى هذا الرمز الهائل ، أعنى الكون » ، والواقع أن الشهادات تجمع على أن الشاعر دون غيره قد يصادف النجاح فى تحقيق هذا الهدف •

خاتمـــة :

تستطيع دراسة فيها مزيد من التفصيل أن تثبت بشكل أكثر قطعا كيف تصاعد الفكر التجريبى عن الرمز اللغوى حتى بلغ ذروته فى الميثولوجية الرومانسية للغة • يتضح اذن أن أمامنا قبل كل شىء تطورا داخليا ، تشكله الاشراقية أثنـاء مسيرته ، ويرعاه السلفيون ، ويتلقى الدعم فى مراحل فاصلة من فقه اللغة المقارن والدراسات الهندية القديمة • ثم يلوح أن لفظ « الميثولوجيا » تبرزه الصفة الكلية ، الملزمة ، والمتسامية ، التى اتسمت بها المعتقدات التى نحن بصددها • واللغة حسب الرأى « الكلاسيكى » ، الذى كان متواترا فى فترة سابقة ، هى أداة للفكر ، وهى بالضرورة تالية للفكر فى الزمن « ان ما يحسن الانسان تصوره ينطقه بوضوح » • وهى تحاكى بأمانة كثيرة أو قليلة مقولات المنطق ، وتقلد النظام المقرر حتى فى ترتيبه الهرمى ، دون أن تحاول أبدا تجاوز حدودها الطبيعية ، لا بل انها تزدهر داخل طبيعتها المحدودة المغلقة • وفى مقابل هذا الرأى تقيم الرومانسية كائنا مستقلا ، ملزما ، ليس وسيلة بل غاية فى ذاته ، وعود أبدى الى البداية • فاللغة ، التى هى أقدم من العقل البشرى، لا بل معاصرة للخلق ، تخلق مفاهيمنا وترد الكون الى حجمه الصحيح •

ولا يزكى الرومانسيون اللغة تزكية جادة كأداة دقيقة للتفكير ، فى أى مرحلة من مراحل التأمل الرومانسى •• وبدلا من ذلك يسيطر على هذه الناحية الأساسية من نواحى وظيفتهـا تشكك عميق اطرد ازدياده من « اسمانية » لوك الى النقـد المدمر للفلسفة اللغوية المعاصرة • وكانت استجابة الرومانسية أنها وضعت اللغة فى قلب تطلعاتها الروحية ، واكتشفت فيهـا نافذة تطل على ، الزمن العظيم ـ بالمعنى الذى يقصده ايلياد من هذه العبارة ـ وعلى كمالات « عالم بدائى » ، وفسرت اللغة بأنها تجل (الكلمة هى الله) ، وأخيرا آمنت بها بمخلص سيلغى التاريخ الأرضى ويحول الظواهر الوهمية الى رمز هيروغليفى •



بين العقلانيين والتجريبيّين

المقال فى كلمات

ان الطفل حينما يولد يكون عقله ، كما يقول علماء النفس ، كاللوح الأملس الخالى من أى انطباعات • ويناقش هذا المقال اكتساب الطفل للغته مناقشا رأيين : رأى التجريبيين ورأى العقلانيين ان التجريبيين يرون أن الكائنات البشرية لديها قدرات فطرية لاستراتيجيات ذكائية تذكيها الخبرة والاحساس ، وتكون أساسا قادرة على ربط الأفكار ، وعلى التسمية والتذكر والاسترجاع والتلخيص • وعلى ذلك يكون تعلم اللغة عند التجريبيين جهدا خاصا فى اطار القدرات العامة للانسان ، جهدا لا يفترض مسبقا قدرات أولية خاصة مهيأة لاجادة قواعد اللغة • أما العقلانيون فينكرون ذلك ، ومن رأيهم أن الاكتساب اللغوى لا صلة واضحة له بالتجريب ، وأنه يفترض مسبقا عقلا مهيأ أصلا لتعلم اللغات •

ويناقش المقال رأى التجريبيين القائل بامكان تعلم بعض الرئيسيات مثل الشمبانزى بعض قواعد اللغات البشرية ، ورأى شومسكى عن احتمال

بقلم • جوزيف مارجوليس

أســتاذ الفلســفة فى جامعة تميل • من مؤلفات المعرفة والوجود ، القيم والسلوك ، العلاج النفسى والمثل الأخلاقية ، لغة الفن ونقد الفن •

ترجمة • الدكتور عبدالحليم منتصر

عميد كلية العلوم بجامعة القاهرة ، وعضو مجمع اللغة العربية ، ورئيس تحرير مجلة رسالة العلم ، وأمين الجمعية المصرية لتاريخ العلوم ، ووكيل بالجمعية النباتية المصرية ، وعضو جمعية البيئة النباتية البريطانية ، وعضو جمعية تقدم العلوم الأمريكية ، وعضو جمعية البيئة الصحراوية بالهند •

وجود لغة لدى كائنات أخــرى • ولكن يبدو على أسس تجريبيـة أن الشمبانزى لا تتكلم لغة طبيعية وليست معدة أصلا لاجادة لغة بشرية • ويتساءل الكاتب : هل فى استطاعة أطفال البشر اجادة لغات بشرية على أساس قدراتهم الذاتية على أساس تجريبى فحسب ؟ ثم يتناول بعد ذلك موضوع اجادة اللغة الطبيعية مسهبا فى شرح رأى كل من الطرفين • انه يخبرنا أن العقلانيين والتجريبيين على طرفى نقيض فيما يختص بطبيعة العقل من ناحية اكتساب اللغــة : فالعقلانى يعتقد أن العقل به تركيب لغوى ذاتى ، بيد أن التجريبى يعتقد بوجود تركيب عقلى ذكائى فحسب • وأهم خلاف بينهما ينحصر فى هل العقل البشرى موهوب بدرجة تمكنه من أن يهتدى من تلقاء ذاته الى الأسباب والمسببات وقواعد اللغــة ، أم أنه موهوب على نحو ما بحيث يمكنه استرجاع هذه القواعد تحت ظروف الخبرة الحســية •

ان نظريات السلوكيين عن اكتساب لغة ما ، لا تزال هى الأشهر بين نظريات **التجريبيين** عن اللغة • ولكن نقاط الضعف الموروثة لدى السلوكية • ســواء طبقت أو

لم تطبق على اكتساب اللغة أو المعنى اللغوى أو ما أشبه · فانها ـ على هذه الصورة ـ لا تدعو الى السؤال عن مدى تقبل التجريبى لمفهوم اللغة · ويعتبر هذا الاتجاه محورا لنظرة معاصرة حول طبيعة تدريب اللسان واكتساب الطفل للغة وفى الحقيقة لقد كان هذا تحديا عنيفا للتجريب وكان ذلك فى كثير من المطبوعات بقلم « نوم شومسكى » · يقول شومسكى من ناحية شكلية :

« ان القواعد النحوية « الأجرومية » التى يقررها وتسود أى مجتمع بشرى سوى يمكن أن توصف بها نظرية لغتــه · انها نظرية شديدة التداخل والتشابك ، وتقرر بصورة مطلقة نهائية ، الصلة بين الصوت والمعنى بتوليد أو اطلاق أوصاف تركيبية للجمل « مفاهيم كامنة » ، لكل منها مظاهره الصوتية والترادفية والتركيبية · ومن هذا المنطلق يستطيع أن يصف المرء اكتساب الطفل لمعرفة لغة ما ، كانها نوع من بناء نظرية · وقد عرضها ببيانات على درجة عالية من الدقة ، فأنشأ نظرية اللغة · وما هذه البيانات الا عينة لأنموذج لها · « وفى الحقيقة انه نموذج متدهور جدا بمعنى أن أغلبه ينبغى أن يستبعد لعدم مطابقته وصحته · فمثلا يتعلم الطفل قواعد اللغة التى تحقق كثيرا مما سمعه ، مما يكون سيىء التركيب ، غير دقيق ، ولا مناسب » ، وانما يمتد غاية ما يعرفه الطفل من اللغة الى أبعــد كثيرا من البيانات التى قدمت له ، وبعبــارة أخرى ، فان النظرية التى أنشأها بطريقة ما لها امتداد تكهنى تكون البيانات المؤسسة عليها جزءا مهملا بالنسبة لها ·

ويتميز الاستعمال العادى للغة بتضمنه جملا جديدة ، انها جمل لا تحمل تماثلا أو تناظرا لجزئيات ما لدى الطفل من خبرات · وفضلا عن ذلك فان الجهد الذى يبذل فى انشاء هذا النظام على نحو مماثل تماما لما يبذله كل من يتعلمون لغة من الأسوياء ، بالرغم من الاختلافات الكبيرة فى الخبرات والقدرات · ان نظرية تعلم الانسان اللغة ينبغى أن تواجه هذه الحقائق · وانى أعتقد ان هذه الحقائق تقترح أو تفترض نظرية فى الذكاء البشرى ذات نكهة تجريبية واضحة » (١) ·

وانه لما لا يمكن أن يقاوم كما تبين حقائق شومسكى ، انه ليبدو أكثر صعوبة مما بدأ أولا أن ندحض نظريات التجريبيين عن تعلم اللغة وأن نثبت رسالة العقلانى شومسكى نفسه كما يفضل هو ذلك · وما ذلك الا لسبب واحد وهو أنه لا يوجد خط بسيط واضح يفصل بين العقلانية والتجريبية بالنسبة لرسالة الآراء الذاتية الداخلة وهو المصدر الذى فصل تقليديا بين العقلانيين والتجريبيين وانه لعجيب أن يستشرى تيار المشاجرات حول اكتساب اللغة ·

وكما أوضح شومسكى نفسه « متابعا لبينز » انها ليست المسألة « حتى بالنسبة

---

(١) اللغويات والفلسفة فى اللغة والعقل ـ طبعة مزيدة نيويورك هاركورت بريس جوفا نوفيتش سنة ١٩٧٢ ص ١٧٠ ـ ١٧١ ·

للوك » ان التجريبيين ينكرون القدرات الذاتية الداخلية للعقل (٢) ٠

وان اعتناق مبدأ « اللوح الأملس » ذو صلة وثيقة للتفرقة بين أنصار هاتين النظريتين المتعارضتين ولو ان مشاهير التجريبيين « جودمان فى عصرنا الحاضر » قد يرون أن « لوك » نبذ الأفكار الفطرية كلها (٣) وثانيا فان التجريبيين المعاصرين يرغبون فى التسليم بالقدرات الذاتية الداخلية للعقل ، التى يعتمد عليها فى تعلم اللغة ٠

وقد حاول «هيلرى بوتنام» مثلا أن يفسر اكتساب اللغة بمعايير القدرات الذكائية كتلك التى تؤثر على الذاكرة (٤) ويمكن اعتبار رأيه اضافة بالنسبة لاعتبار «هيومين» (وربما حتى لوكين) ٠ وتتميز وجهة نظر بوتنام « بالنسبة لبناء اكتساب اللغة كابداع بسيط نسبيا حيث لا تحتاج الى رؤية غير عادية أو جدلية عن نظرية الآراء الذاتية كما أنها تشير الى ان الآراء الذاتية اللازمة انما هى طاقات عقلية ليس بالضرورة أن تكون لغوية (لغوية هادفة ومعقدة) تركيبية مورثة بالولادة ٠ ويقول شومسكى العقلانى – على النقيض – ان المركبة الذاتية المطلوبة انما هى منطوقة لغوية معقدة غريبة تماما عن الفروض التجريبية والأنواع النوعية ٠

ورأى شومسكى السائد هو ببساطة – ان الدراسة الصحيحة للتركيب الاجرومى للغات الطبيعية ، فى ضوء تمكن أطفال من البشر من لغات معينة تمكنا تاما شاملا ، بيد أنهم كانوا أصلا على جهل تام بها مما يدل على ان اللغويات انما هى أساسا تخصص مترابط سيكولوجيا ، ويدفعنا « على أسس تجريبية » الى مفهوم عقلانى يقبله العقل ٠ فالتجريبى مثلا – بروح هيوم – من رأيه ان الكائنات البشرية لديها قدرات فطرية لاستراتيجيات ذكائية معينة تذكيها الخبرة والاحساس وتكون أساسا قادرة على ربط الأفكار ذات قدرة على التسمية والتذكر والتلخيص وما أشبه ٠ وعلى ذلك يكون تعلم اللغة عند التجريبيين جهدا خاصا فى اطار القدرات العامة للانسان ، جهدا لا يفترض مسبقا قدرات أولية خاصة مهيأة لاجادة قواعد النحو ٠

وينكر العقلانى ذلك مصرا على أن ما يتعلمه الطفل فى أثناء تعلم لغة ما انما هو تركيب عميق مطلق بدرجة عالية ، لا يتعلق عادة بالدوافع الباطنية ، وليس واضح الارتباط بتجريب عادى ، ويعين المتكلم بانتظام على ارتجال واجادة جمل قوية لا تعتمد تجريبيا ولا طبيعيا على مدى الجمل التى قدمت اليه أولا لاكتسابه لغنه ومن هنا كان الاكتساب اللغوى ، يفترض مسبقا عقلا مهيأ أصلا وبالتفصيل لتعلم اللغات (٥) ٠

وهناك – على الأقل – اعتباران عامان – يعارضان تماما ادعاء شومسكى القوى ،

---

(٢) انظر : توم شوسكى مظاهر نظرية سيناكس ، كمبروج م١٠ت طبعة ١٩٦٥ الفصل الأول وكذلك توشومسكى اللغويات الكارتيزيه ، نيويورك هاربرورد ٦٦ العقل قبل تلقية أية انطباعات خارجة ٠

(٣) انظر نلسون جودمان الحجة الابستومولوجية مجلد ١٧ لسنة ٦٧ ص ٢٤ ٠

(٤) فرض السليفة ٠

(٥) انظر اضافات لغوية لدراسة العقل المستقبل والشكل والمعنى فى اللغات الطبيعية فى اللغة والعقل ٠

لا يحتاجان الى تحليل دقيق للملامح والخصائص العامة للغة · لنفرض انا قبلنا رأى شومسكى مؤقتا · اذن فلابد أن نعترف بأن الطفل لا يستوعب الأجرومية العامة المعترف بها والتى تترك طابعها على الأجرومية المحلية بلغة طبيعية معينة يتفوق هو فيها فحسب، بل انه ليجيد أيضا « ولكنه لا يستوعب » الأجرومية المحلية للغته الفعلية · وقد يبدو منطقيا أن نفترض ، طبقا لرأى شومسكى ان اكتساب لغة معينة أصعب من استيعاب بعض أجرومية لغة عالمية موروثة ·

وفضـــلا عن كل ذلك فان لغة طبيعيـــة معينة يكون لها من الملامح التى تربطها بأجرومية لغة عالمية بالاضافة الى ملامحها المميزة · كما ان ملامحها المميزة فطرية نوعا ومرتبة بأحداث تاريخية ومتأثرة بعدد كبير من العوامل المتداخلة ، وليست متأثرة بعوامل التطور والوراثة فى الدماغ البشرى · ولكن اذا كان الأمر كذلك ، فانه يكون استنتاجا سابقا لأوانه أو أبعد مدى أن اجادة لغة طبيعية لا يمكن تعليله أى أن القدرة على الحديث بلغة طبيعيـــة معينة ـ عكس ما يسميه شومســـكى تفوق لغوى « مرتبط باستيعاب أجرومية عالمية » وبالتقدم اللغوى الفعلى « وهذا يتوقف على عوامل خارجية كذلك » ـ حيث افترض أن العقلانية يمكن أن تعلل اكتساب اللغة · والسبب فى ذلك واضح . فان الأجرومية النوعية للغة طبيعية ليس فطريا بالنسبة للطفل ، وفى الحق فان الأطفال يتعلمون أى لغة طبيعية بنفس الســهولة التى يتعلمونها بهـا اذا عاشروا المتكلمين الأكفاء · فالطفل ذو الأبوين الفرنســـيين لغة ، سيتكلم الاسـكيمو وليس الفرنسية ، اذا ربى بين الاسكيمو وليس بين الفرنسيين · ولكن هذا يعنى ان الطفل ينبغى أن يتعـلم الأجرومية الدقيقة للغة طبيعية ليست فطرية حتى لو كانت هـذه الأجرومية مشوبة بأجرومية ذاتيـة عميقة ، أى انه يجب أن تكون لديه قدرة عقلية ليكتشف الأجرومية المحلية للغته تحت شروط أساسية كتلك التى يفترضها شومسكى فى تجربته ، ولا يمكن الا أن تكون غير كافية · ومجمل القول ا ن نظرية التجريبى عند اكتساب اللغة « مؤسسة على فرض نظرية العقلانى للأجرومية العالمية » يمكن أن تعلل بملامح نظرية للغة طبيعية بشرط وجود مشذرات تجريبية متدهورة مفككة · وهذا هو الفرق الذى ينبغى أن نسجله عن الكفاية اللغوية والقدرة اللغوية واسترجاع أجرومية عالمية غريزية واجادة لغة طبيعية معينة) ·

واذا كان الأمر كذلك فان المسألة تحتـــاج الى محاجة ومناقشة عما اذا كان استرجاع الأجرومية العميقة لا يمكن اعتباره على أسس تجريبية « سواء كان هــذا الاسترجاع تفوقا فعليا » أو حتى لو كان الأمر يحتاج الى فرض أجرومية عالمية عميقة ذاتية · وعلى أى حال ، اذا لم يســتطع الطفل الا أن يكتشف التركيب المحلى للغته الوطنية الأهلية بوساطة قدرات عقلية عامة ، فان السؤال يغدو مفتوحا « هل مثـل هذه القدرات التجريبية يمكن أن تكون مساعدة لقدرات عقلانية أعمق وخاصـــة فى الأجرومية والاقتدار فيهـا ، واذا ما تقرر ذلك تكون مميزة حتى لنســتطيع تفسير اكتساب اللغة على أساس مثل هذه القدرات الذاتية وحدها كما يريد التجريبيون أن يقرروا · ومن الممكن أن تكون مساعدة لكفاءة خاصة أعمق فى الأجرومية كمـا قرر

العقلانيون . واذا عرضنا الأمر على هذا النحو فليس معنى ذلك أن نفرضه بل على النقيض فان العبء يقع مرة أخرى على العقلانى ليبين ماذا يريد أكثر من ذلك . وفى الحق فان عدم ثقة علماء الاجرومية المعاصرين فى ان أيا من قواعدهم العامة المبينة على فرص ان الأطفال يجب أن يتكيفوا ذاتيا فان اللغويات العالمية تحاج فى أن قدرات التجريبى غير العادى يجب أن تدمغهم سواء فعلت القدرات العقلانية أو لم تفعل .

أما الاعتبار الثانى فهو هذا : لنفرض أنه كما يحتمل أن يدل الدليل التجريبى(٦) فان طائفة الرئيسيات تستطيع ان تتعلم بعض صور الأجرومية من اللغات البشرية ، وهذه فكرة أكبر أهمية بالنسبة لسؤالنا . اذ أن كائنا غير الانسان « الدلافين مثلا » له لغة . يسميها شومسكى لغة نوعية للنوع واحيانا يبدو انه يقول ان الانسان وحده هو الذى يستطيع أن يتفوق فى لغة . ولكنه أحيانا يقرر احتمال ان كائنات أخرى قد « وان بدا أنها ليست كذلك » يكون لها لغة . فاذا بدأ ان الدلافين « او سكان المريخ » نبين أن لها لغة فان رسالة شومسكى لاتتأثر كثيرا ، اذا استطاع الشمبانزى أن يتفوق فى بعض لغة البشر . وذلك ان رأى شومسكى يقرر فى دقة .

« ان معرفة لغة ـ الأجرومية ـ يمكن أن نكتسبها كائن حى أعد اعدادا دقيقا لاستساغة قواعد النحو . هذا التدقيق الذاتى انما هو شرط مسبق وأنه ليبدو أنه العامل الحرج فى تقرير المنهج والنتيجة فى تعلم لغة (٧) .

ولكن يبدو ـ على أسس تجريبية ـ ان القردة لا تتكلم لغة طبيعية خاصة بها . وليست معدة أصلا لاجادة لغة بشرية . وعلى ذلك ـ فاذا كان الشمبانزى بخبرته المحدودة غريبا فى تطوره يستطيع أن يتفوق فى جزء من لغة بشرية « ذات ملامح أجرومية عالمية ومحلية » فانه يبدو أنه لا يوجد فرض مقبول سوى فرص التجريبى يفسر ابتكاره. ولكن فى هذه الحالة يكون السؤال الموجه هو : هل أطفال البشر يمكنهم اجادة لغات بشرية على أساس قدراتهم الذاتية على أساس تجريبى فقط ان شومسكى لم يستطع عرض قضيته كما كان مفترضا . وأكثر من ذلك ـ فانه ليس واضحا تماما ، ما هو الدليل الذى يكون قاطعا للاثبات ـ رغما عن الحقيقة الواقعة ان شومسكى يفترض ان الأمر تجريبى . واذا أخذنا فى الاعتبار ـ بهذه المناسبة ـ ان مجتمعا بشريا يتكلم لغة اصطناعية « وقد هجر لغته الطبيعية الذى صاغ بها لغته الحالية » وانهم يحاولون أن يربوا أولادهم على اللغة الاصطناعية وحدها بنفس الطرق التعليميه العامة التى تستعمل بالنسبة الطبيعية فاذا استطاع أولادهم أن يتعلموا هذه اللغة فعلى الفرض « المقترح بل المؤيد بشومسكى » ان اللغة الاصطناعية قد تكون مترابطة . ومع ذلك تختلف عن اللغويات العالمية فى أمور هامة ، فانه لا يكون هناك ـ لأسباب تجريبية ـ أساس مطلقا للتمسك برأى العقلانى . ومن ناحية أخرى فان فشل الأطفال فى تعلم مثل هذه اللغة . قد لا يمثل الحقيقة ـ بسبب قيود غير لغوية مثل كفاءة الذاكرة . والى أن تتبدى

(٦) انظر الى اجاردنر وساتريس ت جاردنر تعليم لغة للاشارة الى الشمبانزى مجلة سيانس ١٦٥ (١٩٦٩) ص ٦٦٤ ـ ٦٧٢ .

(٧) اللغة والعقل ص ـ ٩١ .

لغويات عالمية ويتمكن منها فلن نستطيع أن نؤيد العقلانية وندحض التجريبية ، ولكن الذى يبدو جليا انه اذا كان الدليل الوحيد فى الوقت الحاضر لرسالة العقلانى هو أن التعميمات بالنسبة للأجرومية قد تكون تقريبات للغويات العالمية ، وهذا غير كاف ٠

وهنـاك بعض اعتبارات أعمق ، فيفترض المرء ان اللغـات الطبيعية انما هى ابتكارات ثقافية أى ظواهر بارزة ثقافيا ٠ فالأطفال المعوقون مثلا لا يستطيعون اجادة اللغات ٠ ومن الممكن جدا أن تكون عدم قدرتهم على الأداء اللغوى انما يعتمد أساسا على تغييرات طبيعية مثل التأتأة ٠ ولكن من الصعب أن نرى بأى احساس يمكن أن يلتزم الأجرومية الذاتية فى لغة على أسس تجريبية ومن الصعب أن نرى كيف انه مهما بدت القدرة اللغوية هامشية فانها تجعلنا نميل الى رأى التجريبى ٠ ومع ذلك فان رأى شومسكى يلزمنا أن نعامل اللغات الطبيعية كأنها تبرز جزئيا « ثقـافيا » ومحكومة جزئيا بقوانين وراثية ثقافية مسبقة ٠ وكما يقول شومسكى ــ ان الفرض هو « ان التراكيب العميقة من النوع المذكور فى القواعد التحويلية الوراثية انما هى تراكيب عقلية حقيقية ٠ ولكنه مضطر أن يبين ان القواعد المحلية للغات المعنية ترتبط بالقواعد النوعية . لتقرر الشكل « والمعنى » لتعبيرات لغوية جديدة تماما ٠ ويقول كذلك انه لكى نقرر الأجرومية العالمية يجب أن نتباعد عن العوامل الأخرى المتضمنة فى استعمال وفهم اللغة ونركز على معرفة اللغة التى يتمكن منها المتحدث بتلك اللغة ٠

اجادة لغة طبيعية :

ان النقطة التى ينبغى أن تؤكد هنا هى ان الملامح العـالمية والمحلية للأجرومية للغات معينة انما هى مستبعدة تجريبيا بنفس الطريقة باعتبار مجال الفرضيات لمعطيات وبيانات لغوية ٠ فالأجرومية العالمية هى ببساطة ما ينبت انها غير مغايرة وتربط عالميا كل اللغات الطبيعية ٠ وطبيعى أن يكون من المهم أن نذكر ان الرأى الذى نحن بصدده يتعلق باللغات الطبيعية حيث كما يؤكد شومسكى دائما وبانتظام ان من الممكن جـدا انشاء لغات لا تتسق مع اللغويات العالمية ٠ ومن هنا كانت أهمية وجود نظريات متعددة حول اكتساب لغة الطفل (٨) ٠ وكذلك أيضا طبقا للرأى الذى يدلى به « شومسكى » ان الملامح الاجرومية للغة ما تكون منطبعة على معالم ثقافية أما الملامح العالمية فعلى تراكيب قبل ثقافية عقلية « سواء حددت ماديا أم لم تحدد » ، الا أن الأجرومية العالمية المطلوبة ما هى الا مجموعة من القواعد المقررة ٠ ويؤكد شومسكى ان الشخص الذى اكتسب معرفة لغة قد تفهم مجموعة من القواعد التى تربط بين الصوت والمعنى بطريقة معينة وأن العلاقة التى يحصل عليها تحتاج الى قدر سيكولوجى من كل من الأجرومية العالمية والمعينة ، ولكن هذا يعنى ان شومسكى قد اعترف بالنظرية العنيفة « النظرية العقلانية طبعـا » : ان العقل البشرى ــ بعيـدا عن المؤثرات الثقافية ــ مركب لأن يكون ذاتيا وداخليـا متبعا للقواعد المقررة بمعنى انه ليس فقط ان العقل مركب لتتبع الظواهر العقلية نظما شبه قانونية « وهذا طبقا لرأى شومسكى لا يرتبط بالتقدم الملائم » ٠

---

(٨) انظر لوك ٠

ولكن ذلك مركب بصورة تجعل حتى عقل الطفل يمكن أن يفترض « أو يتصرف بطريقة تتسق فتكون فرضا » كيفية مطابقة البيانات لخواص ثقافية تؤيد قواعد عالمية ·

والصعوبات التى تواجه هذه النظرية معقدة جدا وليس من السهل تماما تحديد نوعيتها ولكن علينا أن نعتبر أن شخصا بشريا ـ انه كائن سوى موهوب طبيعيا حتى انه تحت ظروف تدريب ثقافى قد اكتسب القدرة على استعمال لغة « حيث القدرة كما ذكرت سابقا تعنى أكثر مما يسميه شومسكى كفاءة بالنسبة للغة · ويعترف التجريبى ان القدرات العقلية الذاتية تقرر قواعد عملية لنطاق معين هو قطاع قواعد اللغة وطبيعى أن يفعل ذلك بفرض ان متكلما بلغة سيتميز كشخص ككائن يتعلم فعلا باستراتيجيات تبدو فى الوقت الحاضر سرا غامضا · انها قواعد لغة طبيعية معينة · ويضطر العقلانى أن يعترف ان القواعد المحلية بالنسبة للغة معينة تكون مميزة حتى أن الطفل الذى لم يبرز كمتحدث باللغة ولكنه برز كمتعلم فى لغة بفروض اختيــارية حول قواعدها ـ بالاشارة الى قواعد عالمية يعرفها هو بطريقة ما · وعلى ذلك فعلى العقلانى أن يفسر كيف ان مجرد كائن عاقل حساس قبل أى تدريب ثقافى أو اجتماعى ـ يمكن أن يقال انه يعرف القواعد فى حين أن مجرد فكرة عن قاعدة ما تبدو انها تحكى القواعد والأمثلة المسموح وغير المسموح بها ذات طابع مقرر أى ان مجرد ذكر قاعدة لا يعطى فكرة عن صور الحياة التى تقررها المعاهد التعليمية · فالمعاهد تبدو مركزة ومعقدة حينما تعالج باللغة ، كما تغدو على الأقل بدائية ثقافة نسبيا ومرنة قابلة للتغير حينما تعالج نماذج اجتماعية « كما هى الحال بين القردة والرئيسيات ـ وحتى بين الطيور اذا صــدقنا كونرال لورنز » ·

وباختصار ـ طبقــا للفرض العقلانى ـ ان الطفل البشرى ـ على نحو ما مهيأ لاستبعاد القواعد لانه معطى ـ قبل الثقافة ـ مجموعة من القواعد المتباينة ينبغى أن تكون مطابقة للغة ما ، لكى تكون هذه اللغة مفهومة · والتشبيه بالآلة غير مستبعد حيث أن المعروف ان الآلات كما يعرف مخترعوها على الأقل مبرمجه لتتبع قواعد معينة · لقد كان الفرض العقلانى أكثر انطباقا فى القرن السابع عشر حيث كان الاعتقاد بان الله هو صانع الانسان · وفى الحقيقة كما يقول ديكارت ان العقل هو مادة التفكير وهى مادة مركبه وراثيا وفطريا لأعمال الفكر والأخــذ بأسباب المنطق ، على حين أن التجريبى ـ مثلا عند حديثه عن تداعى الأفكار وشروط الذاكرة يرى ان النظم الذاتية شــبه القانونية ـ هى التى تحكم التفكير عمليا · وعلى ذلك فان العقلانى التجريبى أساسا على طرفى نقيض أكثر مما يبدو فى التعريف · فبينما أن العقلانى يدعى ان العقل به تركيب لغوى ذاتى يعتقد التجريبى بوجود تركيب عقلى ذكائى فقط · ويبدو لوك (Locke) مثلا فى بعض الأحيان عقلانيا رغما عنه ويكون بذلك غير منطقى على نحو ما · على أن أهم شجار عقلانى تجريبى ينحصر فى التساؤل هل الطفل البشرى موهوب حتى انه يمكن أن يكتشف « يخترع أو يتفوق » قواعد الأسباب والمسببات وقواعد اللغة أو أنه موهوب على نحو ما بحيث يمكنه استرجاع هذه القواعد تحت ظروف الخبرة الحسية الخاص بها · « ويرى شومسكى نفسه نغمة أفلاطون عن نظريته والسبب فى التأكيد على الفرق بين الاتجاهين هو ببساطة ان المرء ليرى لأول وهلة نقيض رأى شومسكى ـ بأن

الأمر ليس تجريبيا مباشرا ، حيث أنه من الواضح جدا معنى القواعد المقررة بالنسبة للتركيب الذاتي الداخلي للعقل ، وحيث تفسير هذا الاتجاه يعتمد أساسا على نظريتنا عن طبيعة الشخص البشرى وعن نمو القدرات العقلية • وعلى أى حال فان رأى شومسكي يحتاج الى أن يتضمن رأى التجريبي عن الأفكار الذاتية حيث ان الطفل في رأيه يجب أن يكون مهيئا بالقدرات العقلية التى يستطيع بوساطتها استرجاع الأجرومية العالمية الحالية المفترضة • ويتبقى موضوع الشجار الوحيد الذى يتعلق بالسؤال : هل اعطاء مثل هذه القدرات مع عدم الكفاية يمكن أن يؤدى الى اجادة لغة طبيعية معينة ؟ انه من الضرورى أن نقرر ان العقل له تركيب لغوى ذاتى • على ان هذا الجدل انما يهيىء لنا في الواقع فائدة ثانوية مهمة ، اذ أنه يساعدنا على أن نرى فى لمحة الفرق الأساسى بين العقلانى والتجريبى فكلاهما يعترف بالأفكار الفطرية • ولكن التجريبى يقرر تنظيمات شبه قانونية تحكم العقل ويتضمن العقلانى بالاضافة الى ذلك عالميات وعموميات شبه قانونية •

وقد نستطيع أن نؤكد هذا الكشف بعدد من الطرق • فمن جهة لو أن شومسكى كان ماديا « ولو ان هذا غير مطلوب وان كان مقترحا فى عباراته المختلفة » ، فاذا وافق على أن الأجرومية العالمية لها تركيب ذاتى فى المخ فسيكون مضطرا أن يعامل الانسان على انه آلة أو ان الله صانع الانسان أو ما أشبه • والا فانه لن يكون قادرا أن يعلل تفضيل رأى العقلانى على التجريبى • ان فكرة أن العقل الطبيعى مركب ذاتيا ليتبع القواعد فانه على الأقل من الصعب الدفاع عنه • ثم اننا اذا ــ تبادلنا الرأى الممتع انه فى الفترة التى تدعى فترة التعبير العام للنمو لا يعبر الأطفال الصغار عن شيء يتضمن المحتوى الكامل لجمل كاملة بكلمات مفردة يتفوه بها فحسب . بل ان مفهوم الجمل يتطور باستمرار فى خلال زمن التعبير العام • فمثلا يلاحظ ان الطفل يقول « هيء » عندما يقدم له شيء حار « عند ١٢ شهرا و٢٠ يوما » ، ويقول « ها » لقدح قهوة فارغ « عند ١٣ شهرا ــ ٣٠ يوما » ، ويقول « نانا » مشيرا الى قمة الفريجيدير المكان المعتاد ليجد فيه الموز . حتى ولو لم يوجد فيه شيء « عند ١٤ شهرا ــ ٢٨ يوما » ! وهناك تصوير مثالى قابل لأن يفهم « ولا يمكن انكاره » حول السلوك الشفاهى للأطفال والصغار هنا • وأكثر من ذلك فان من المستحيل بالنسبة للتعبيرات العامة محاولة تقديم دليل يثبت فروض العقلانى أو التجريبى حول اكتساب اللغة • والدليل على مستوى التعبير الكلى العام يبدو أنه مثالى وغير فعال بالنسبة للنظريات المتنازعة •

ولابد من القول بان « دافيد ماك نيل » الذى تناول السؤال بروح شومسكى قائلا بان هناك من الأسباب ما يدعو الى افتراض ان مفهوم الجملة ليس نتيجة التعليم • وقد حاول معترفا بأن الأطفال يبدأون ــ بالفرض البدائى ان الجمل تتكون من كلمات مفردة ــ أن يناقش ان اللغويات العالمية فى اكتساب لغة تعتبر عادة فى أطوار التعلم واحدة فى كل مكان وان النتيجة التى وصل اليها انه ليس من الصعب تعليل تعلم الأطفال التركيب العالمى المطلق للغات الطبيعة لانهم فعلا يبدأون الكلام مؤكدين على التركيب مباشرة ، وأخيرا فقط يتعلمون التحويل التركيبى المشابه للغات معينة • ولكن

لو أنه بين الفروق بين ــ مفهوم التجريبى والعقلانى لتعلم اللغة فانه لم يوضح اذا كان رأى التجريبى غير كاف وراثيا ، ولا أن رأى العقلانى ثابت تماما أو مؤيد تجريبيا ٠ وخاصة فان الأطوار الأولى لاكتساب اللغة تعتبر مثالية وتلك المسماة عالمية تعتبر مطلقة لأقصى حد حتى انه من الصعب بأى احساس يمكن أن تعتبر لغويات عالمية نوعيا أكثر منها عالميات متشابهة ٠ وفى الحقيقة فان العالميات المتشابهة تتعلم أكثر منها ذاتية ٠ فمثلا يقول « ماك نيل » ان ما قبل الظفرة انما هى علاقة تحول عالمية تستعمل بطريقة فريدة فى اللغتين الانجليزية والفرنسية ٠ أما العلاقات العـالمية الأخرى فانها علاقة حذف واضافة ٠ فهناك حوالى ستة من أنواع التحويلات العالمية ٠ ولكن من الصعب أن نرى تغيرا أساسيا لغويا أو ذاتيا ، وان كان من الواضح انها تتعلق بحدود الامكانيات المحتملة وفضلا عن ذلك فانه لا يوجد سبب مطلقا لافتراض أن الأطفال يتعلمون فجأة صورا مزيدة من التغيرات اللغوية الانجليزية والفرنســية ٠ انهم اما أن يكونوا قد تعلموها أو انهم قد أعدوا ابتداء ، ان ذلك لا يخالف مطلقا القول بفرض « جولدباخ » الذى ينطبق على الاعداد الطبيعية : ان الأطفال الذين يتعلمون قواعد الالعاب بالأرقام عندهم مثاليات تركيبية « ولكن ليست غير متآلفة ولا مستمرة ثابتة » ومن الواضح انها قواعد تتفق ابتداء مع فرض « جولد باخ » انهم يستعملونها بطريقة مباشرة نوعا فى أكثر الأطوار تبكيرا لالتقاط الاعداد ٠ على أن هذا الرأى قد لا يتفق عالميا مع احتمال ان مفهوم اللغويات العالمية قد لا يكون عالمية ٠ ولأن تكون عالمية تســـاوى احتمال ان اللغويات عالمية فقط فى حالة منطقية خاطئة لا يمكن تحديها ٠ وقد يكون تعميما غير مزيف يساوى احتمال ان ــ الأطفـــال تكون لديهم قدرات غير عادية على التعميمات اللغوية على أسس تجريبية ٠ وفى الحق ان « ماك نيل » يفترض فقط اللغويات العالمية ٠

وأخيرا فان التنبوءات التى توقعت بالنســـبة لأشخاص وتلك التى لم تتوقع لهيئات طبيعية مباشرة « بمعنى ستروسن فى التمييز بين تنبؤات ب وتنبؤات م » ٠ بمعنى ان نأخذ فى الاعتبار الهـدف والغرض والمعنى والظواهر التى تحكمها قواعد وما أشبه يمكن أن ننسب لأشخاص وليس لهيئات أو مجتمعات كهذه) ٠ انها نتيجة لذلك ننسب لهيئات وعمليات عصبية وما أشبه ، فمثلا بالنسبة لمادية حالة مركزية هل يكون من المناسب تأييد نظرية العقلانى أو التجريبى ٠ كل ذلك يجب أن يقرر مستقبلا عن مثل هذه المؤثرات وعلى ذلك لن يكون هناك دليل طبيعى فقط يمكن أن يقرر الاتجاه ودليل مماثل مفترض « يتوقف على السلوك وحالات الأشخاص سيتجه نحو المخاطرة فى توجيه السؤال أو غير مستقر ، وان اعتبارات ــ كهذه تقوى الاحتمال فى الاختيار بين العقلانى ولتجريبى ٠

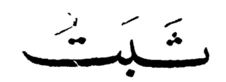
ولنعتبر أيضا عالميات شومسكى اللغوية ٠ الذى يقول « ان مبدأ عاما يحسب لغويا أو عالميا اذا كان يتمشى مع الحقائق لكل اللغات البشرية ٠ ونحن كلغويين لا نعنى بالمبادىء التى تحدث بالصدفة لتكون عالمية بهذا المعنى ولكن بتلك التى تعتبر عالمية عامة فى مجال كل اللغات البشرية المحتملة ٠ أى تلك التى فى تأثيرها ذات شروط مسبقة لاكتساب اللغة ٠ ولو قد عنى شومسكى بالشروط المسبقة شبه القانونية للغة،

فلن يتشاجر التجريبيون حيث كل الأسباب تدعو للتفكير فى اكتساب لغة تكون ظاهرة طبيعية للانسان • ومن هنا تكون عرضة لنظم يمكن أن تقارن بما يوجد فى كل مكان فى الطبيعة بما فى ذلك السلوك غير اللغوى للانسان • فاذا كان ذلك هدف «شومسكى» فان تعميماته لن تكون تعميمات لغوية حيث التعميمات اللغوية انما هى قواعد ، وعلى ذلك فإن « شومسكى » يسعى لعزل التعميمات شبه القـــاعدية أو الأشباه اللغوية للقوانين العالمية للطبيعة • ومع ذلك فمهما تكن تلك مفهومه فانه لا يمكن ملاحظة هذه المفاهيم اللغوية العامة المفترضة كهذه دون أساس نظرى لتمييزها من التعميمات التى تحدث بالصدفة « كما يعترف شومسكى نفسه » • وذلك يحدث فى كل اللغات المعروفة أو المترقفة ، ويبدو أنه لا يوجد أساس لهذا التمييز الا هذا الدليل• أن كل طفل سوى يكتسب أجرومية معقدة ومطلقة حيث خصائصها لا تؤيدها كثيرا البيانات والمعطيات المتاحة • ولكن الحقيقة كما رأينا فعلا لا تميز العقلانى على التجريبى ــ فمثلا يجب على الطفل طبقا لهذا الرأى أن يتعلم هذه التعليمات الشديدة التعقيد والتحولات المتشابهة التركيب التى تتفق ولغته حتى فى سن مبكرة • ولما كان مبدأ شومسكى يقر الرأى التجريبى فى اكتساب لغة مقبولة «والا فالاتجاه لا يكون تجريبيا كما يقول بعد ذلك» • واذا كانت النتيجة أن كل القواعد اللغوية التى ينادى بها « شومسكى » هى عالمية أو قريبة من العالمية انما هى فعلا تعميمات لكل سكان الكرة الأرضية مع استثناءات وبعض حالات خاصة وأشباهها ، فان شومسكى نفسه سيكون خاضعا لنظرية تجريبية قوية من النوع الذى يرفضه • ولكن هذا هو ما يقرره « شومسكى » ببساطة ووضوح فى اعترافه بهذا المبدأ التحولى الدائرى أو الحلقى الذى ينطبق خاصة على اللغة الانجليزية وان انطبق على لغات أخرى • ومع ذلك فينبغى أن يواجه تحديات هامة تختص بالمجال أو المدى من القوة بحيث يبقى سؤال المبادىء أو العموميات العالمية دون حل • وباختصار فان حجة شومسكى تتضمن دائرة : فنحن نفترض أن أكثر التعميمات اللغوية وضوحا وفهما هى العالميات اللغوية لاننا نعترف فعلا بالمبــدأ العقلانى المنطقى ان العقل مهيأ ابتداء لتعليم كل اللغات الممكنة كما نعترف بالمبدأ العقلانى لأننا نفترض أن اكتساب لغة يحدث بسرعة كبيرة فى ظروف بعيدة عن أن تكون مثالية • ومع اختلاف قليل الأهمية بين الأطفال الذين قد يتباينون كثيرا فى الذكاء والخبرة لا يمكن أن يتم الا اذا أمد العقل بالعالميات اللغوية ويبدو أنه لا توجد اعتبارات مستقلة •

ومن جهة أخرى فقد تكون هناك قيود خاصة على كل اللغات الممكنة لها تأثير النظم شبه القاعدية التى لا يمكن تحديها دون أن تفقد بعض القيود من التآلف والذكاء أو ما أشبه • فمثلا يمكن أن يقال ان من المستحيل أن نقرر أن الفكر متآلف وان اللغة القوية هى تلك التى تتحدى القاعدة وانه لا شىء يمكن أن يكون « أ » وليس « أ » فى نفس الوقت وليست هناك حاجة الى محاولة صياغة مثل هذه القواعد بعناية لانه ان وجد فلا يمكن أن يكون من النوع الذى ينادى به شومسكى فى عقله عندما يتكلم عن العالميات اللغوية • والسبب هو ببساطة لأن شومسكى يمكن نظريا أن يصوغ لغة اصطناعية أى لغة لا يستطيع أطفال البشر أن يتعلموها فعلا بنفس الطريقة التى يتعلمون بها لغـة طبيعية • « وفى الحقيقــة لا يستطيعون تعلمها كذلك » ولكن الذين يستعملون لغـة

مشابهة يتعلمونها أو يمكن أن يتعلموها · ويؤكد شومسكى دائما وبانتظام انه لا يوجد سبب له الأسبقية لماذا يجب أن تستفيد لغة بشرية من « عملياته الفطرية العالمية شبه القاعدية أفضل من عمليات متبادلة لا توجد فعلا فى اللغات الطبيعية » · وانه ليدعى ان أحدا لا يستطيع أن يجادل أن الأخرى « التى قدم لها أمثلة مقبولة » أكثر تعقيدا فى بعض صور الاحساس المطلق وليست أكثر تعقيدا أو أكثر ضررا لكفاءة التوصيل · ومع ذلك فانه ليؤكد ويصر انه لا توجد لغة بشرية تحتوى « مثلا » عمليات تركيبية مستقلة بين « أو تحل محل » تحولات أجرومية ذات تراكيب ليست مستقلة·وكل ذلك يمكن أن نسلم به ولكن يلاحظ انه أقل كثيرا من احتياجات العقلانى ، فالتعميمات شبه القاعدية ستنطبق على أسس تجريبية ، وقد تتحول الى عالميات لغوية فقط على فرض رسالة العقلانى التى هى نفسها مؤيدة مسبقا بالكشف التجريبى للعالميات اللغوية وقيود شبه قاعدية أو فهمية على الفكر واللغة « قيود تحولية فى مفهوم كانتين » ومفهومة جدا لتفى بالعالميات اللغوية · وعالميات شومسكى « من وجهة نظره هو » · ليست أقل ثمن للتآلف والذكاء · وعلى ذلك فانه يبدو انه ليس هناك حس تجريبى حتى لانشاء أجرومية ذات تحولات مولدة فى صالح العقلانى ضد التجريبى · وليس معنى أن نقول ذلك أن ننكر حجية مثل هذه الأجرومية ·

وقد نعرض مكتشفاتنا – حينئذ فى صورة متناهية ، فاما أن – يكون شومسكى ثنائيا « ديكارتى حقيقى » أو متحمس لسيكلوجيا تتمشى مع نظرية مقبولة عن الجسم البشرى – لا يستطيع شومسكى أن يعطى أسسا تجريبية لتفضيل اللغويات العقلانية على التجريبى·ومن المؤكد ان شومسكى قد افترض نظرية ليسترجع اللغويات الى نظام علم النفس « عكس النظريات التقسيمية لبلومفيلد وآخرين » · وقد بين عدم كفاية لغويات السلوكى « وخاصة سكلينر وكوين » · ومع ذلك فقد فشل شومسكى فى تفسير المعنى الذى يكون متآلفا أو ثابتا ان العقل أو المخ ذاتى أو يفضل أى تأثير ثقافى يمكن أن يقال انه مركب كذلك حتى انه فى غير موضعه « ليس بمعنى العادات أو ما أشبه بل يعنى بانه فى حالة شكلية معينة » – ليتبع قواعد مقررة ومفصلة بأمر من قواعد حاكمة · وتتمثل المشكلة فى انه ليس من المجدى اعتبار اللغويات فرعا من علم النفس اذا كانت نظرية العقل أو المخ الذى يجمع المعلومات تجريبيا لا تثبت صحتها · وقد عرض شومسكى المشكلات المحيرة لاكتساب اللغة ولم يشرحها أو يضع تفسيرا لها · فاذا كانت القواعد اللغوية يمكن الدفاع عنها تجريبيا فهى لا يمكن أن تتنافر مع النظرية التجريبية للعقل·فنظرية التجريبى وحدها « دون الثنائية أو نظرية البرمجه سابقة الثقافية – وليست نظرية فى الوراثة أو التطور » يمكن أن تفسر قواعد التفوق اللغوى على أساس القدرات العقلية الذاتية لانه يبدو انه لا يوجد معنى آخر مقبول حيث القواعد يمكن أن تنشأ ذاتية داخلية للعقل أو المخ · فنظرية العالميات الذاتية لا تتسق مع علم النفس · انها تدل فحسب على حدود الرأى أو المفهوم وما أشبه « تبدو متغيرة تغيرا حادا للأفراد والثقافات » ذات تنظيمات معينة شبه قانونية · وفضلا عن ذلك لا يوجد احترام أو تقدير نوعى تجريبى يحمل الدليل الواضح الذى قد يدحض التجريبية ويثبت العقلانية ·



المقال وكاتبه		
◆ الخلق والشخصية في الأدب الألماني في القرن السابع عشر بقلم : اسكندر ميخائيلوف	Character and Personality in Seventeenth-Century German Literature *by* Alexandre Mikhailov	العدد ٨٦ صيف ١٩٧٤
◆ تجربة الخلق بقلم : جاكوب برونسكي	The Experience of Creaion *by* Jacob Bronouski	العدد ٨٦ صيف ١٩٧٤
◆ الميثولوجيا الرومانسية للغة بقلم : ستان . جه . سكوت	The Romantic Mythology of Language *by* Stan J. Scott	العدد ٨٦ صيف ١٩٧٤
◆ اجادة لغة طبيعية بين العقلانيين والتجريبيين بقلم : جوزيف مارجوليس	Mastering a natural language Rationalists versus Empericists *by* Joseph Margolis	العدد ٨٤ شتاء ١٩٧٣

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٧٥/٣٨٥



العدد التاسع والعشرون

السنة الثامنة

٢٣ ربيع ثان ١٣٩٥

٥ مايو ١٩٧٥

٥ أيار ١٩٧٥

محتويات العدد

الإنســـان ...

احيانا اتصور ان الانسان يدور حول نفسه ، فى دائرة محدودة، رسمت فيها خطوط تحدد نهاياته ، وانه عندما يصل الى نهاية منها ، يعود مرة اخرى الى نقطة بداية ، ليبدأ منها مسيرته من جـديد !

ولنبدأ من ظاهرة مادية ملموسة .

لم يكن الانســان الأول على سبيل المثــال ، يملك ادوات قص الشعر أو تنظيمه او تصفيفه ، فكان يتركه على سجيته ، طويلا منسابا، يغطى كتفيه .

ومرت الأيام فانتزع الوسيلة التى تمكنه من تنظيم شــكله وفق هـــواه .

واخذ يستعمل هذه الوسائل فى قص شعره وتقصيره ، وشهدنا مرحلة من عمر الانسان كان احسن مظاهر شعره ، ان يختفى اختفـاء كاملا .

لكن الانسان عاد يدور حول نفسه من جديد . وصل النهاية ، فعاد من حيث بدأ ، يترك شعره على سجيته ، مرسلا على كتفيه !

وكان الفرق ، انه فى اول عهده ، كان يفعل ذلك ، لأنه كان يفتقد الوسائل ، اما الآن ، فهو يستعمل الوسائل الحديثة لينساب شــعره باسلوب اجمل .

ودورات التطـــوّر

هذه الظاهرة نجدها فى الملبس والمأكل والعمارة ، او باختصار، نجدها فى صيغ الحياة المادية للانســـان .

لكن الأمر لا يقتصر على الماديات فى حياته ، ولكنه يتعدى ما هو مادى ، الى ما هــو معنوى .

ذلك ان يعود الانسان الى الاســـاطير القديمة ، والمعتقـــدات القديمة .

ولو تأملنا تاريخ الانسان على وجه الأرض ، لوجدناه قد نشـــأ ضعيفا امام مظاهر الطبيعة ، وامام ظواهرها وتقلباتها ، ومن خــــلال الممارسة ، بدا يخترع لنفسه وسائل يحتمى بها .

بنى البيت ، وفى داخله احتمى من الطبيعة حوله ، ثم اختـــرع السلاح ، ليذود عن نفســـــه شرور القبائل المهـــاجمة ، والحيوانات المفترســـة .

لكنه احتاج الى حماية اخرى من اوهامه ، فكانت الاســـــاطير ، وتطورت هذه الأساطير ـ حتى صارت شيئا يؤنس وحشته ، ويفسر بها ظواهر الكون من حوله .

ومع مضى الزمن ، وصل الانسان الى اليقين ، لكنه لم يترك الأسطورة التى صنعها بخياله ، فظل حتى وهو يعبر عصر اليقين ، يستعمل الاسطورة ويتذكرها ، ويلذ له أن يعايشها .

كل ما هنالك ان الاسطورة قد صارت فى نظـــره كيانا فنيا ، يستعين به على السلوى ، عندما يحتاج الى هذه السلوى .

ومضت الرحلة بالانسان على وجه الأرض ، ليحقق السيادة على الكون بالعلم ، لكنه فى كل مراحل التطور ، ظل يحافظ على بعض رواسب ما وصل اليـــه .

الخوف مثلا ظل يباغته بين الحين والحين فى صور شتى ، لـم يعد يخاف البرق ولا الرعد ، لكنه صار يخاف المرض ، ويخاف الحرب ويخاف معهما ان يفقد جنسه من المرض والحرب . . .

وبينما أخذ الانسان يعيش على العلم والتكنولوجيا الحديثـة ، فانه احب ما ظل يحتفظ به اسطورة جميلة رقيقة يتغنى بها ، او يستعيد احـــداثها .

وكذلك ظلت معتقداته تسير خطاه ، حتى وهو يعبر عصر العلوم.

والغريب ان يعاود الانسان الحنين ، فيعود الى الفلسفة الأولى التى حكمت تصرفاته .

الاسطورة تملأ خياله ، والمعتقدات التى تخلص منها ، تمـــلأ وجـــدانه .

وبرغم العلم والتقدم والسعى المتصل غزو الفضاء ، الا انه يعود، يذكر الماضى ويستعيده ويعيش فيـــه .

والانسان فى هذا يدور فى الدائرة التى صنعها بيديه ، يصـــل الى نهاياتها ، ثم يعود مرة أخرى من حيث بدأ .

لكنه فى رحلته من البداية حتى النهاية ، يستعمل ما اخترعه من معـــارف وعـــلوم .

لكنها دائرة حضارية محددة ، تحكم فكر الانسان وتأملاته .

وتحـــكم كذلك فلســـفته .

عبد المنعم الصاوى



المقال فى كلمات

يتناول هذا المقال تاريخ كشف الانسان لأرجاء عالمه الذى تم كما يقول الكاتب على وثبات ثلاث : ما قام به ابطال هوميروس ، وما قام به ربابنة عصر النهضة وما تلاه ، وما قام به رواد الفضاء فى عصرنا الحالى. لقد كان الانسان القديم يعتقد أن كوكبنا لا نهائى وان الأرض يكتنفها أوقيانوس عظيم من جميع جوانبها . وعلى الرغم من أن المصريين والصينيين والسومريين ارتادوا الشواطىء والأنهار ـ فان فكرة اللانهائية لم تبدأ فى التراجع الا حينما وصل جاسون والأبطال الذين ابحروا معه الى البسفور على ظهر سفينتهم ((آرجو)) مكلفين بمهمة البحث عن الجزيرة الذهبية . ومن البسفور تابعوا سيرهم حول الشاطىء الجنوبى للبحر الاسود الى ان وجدو ان له نهاية . اذن فقد تراجعت فكرة اللانهائية قليلا ، نتيجة لرحلة السفينة آرجو ، بقيادة جاسون الذى كلف بهذه المهمة من عمه ((الياس)) مغتصب العرش الذى كان من حق والد جاسون ، وذلك بغية التخلص منه .

وفى الجيل التالى دفع أوديسيوس اللانهائى الى ما وراء البحر الأبيض المتوسط . وفى خلال قرون ارتاد الفينيقيون والرومان والفيكنج

والمسلمون بحار العالم . ولكن على الرغم من ذلك فان تصور الانسان للكون لم يتغير الا بعد ان ظهر هنرى الملاح ، وكولمبس ، وداجاما ، وارتادوا المحيط الأطلسي والهندى . وبعد ما قام به هؤلاء الرجال امتد اللانهائي وراء أمريكا متجاوزا الهند ، ولكن ثلث الكرة الأرضية كان لا يزال في الظلام ، وقد شاع فيه الضوء خلال عصر النهضة .

والى مثل هذا العالم كان يتقدم ماجلان الذى كان اسطوله اول اسطول طاف حول الأرض فى رحلته التى قام بها مخترقا المحيط الأطلسى ، مارا بحذاء سواحل أمريكا الجنوبية ، مخترقا المضيق الذى سمى باسمه « مضيق ماجلان » الى المحيط الهادى حتى وصل الى الفلبين التى قتل فيها ، وتابعت سفنه الرحلة الى اسبانيا .

وقد بدأ الانسان من أواخر القرن الثامن عشر يتطلع الى بحار الفضاء بمناطيده وطائراته ، ثم فى أيامنا هذه بسفن فضائية . وكان اول رائد فضاء دار حول الأرض فى سفينة فضاء هو « جاجارين » . والغريب ان الفضاء رجع بنا الى فكرة اللانهائية ، تلك المشكلة الجديدة بقدر ما هى قديمة ، تلك المشكلة التى واجهت الانسان القديم فى نظرته البدائية للكون ، كما تواجه الانسان الحديث على حد سواء .

(لما كانت أصول كلمة تاريخ ترجع الى مجال البحث فاننى أزعم اننى مؤرخ الى المدى الذى حاولت فيه دراسة رحلات الكشف بطريقة شخصية بقدر الامكان، وقد عرضت نتائج بحثى فى كتب وفصول عدة ، والدراسة الموجزة التالية ليست محاولة لتلخيص ماسبق ان قدمته للطبع ، بل اننى حاولت فى هذا البحث أن أقدم موجزا شاملا لأفكارى فى احد الموضوعات التى حاولت الالمام بأطرافها) .

فى تقديرى ان الانسان يشكل عالمه بالتدريج من مادة اللانهائية جميعها ، ويخلق كونه بكشفه ، وليس الكشف مجرد الاصطدام بشىء ربما ننساه بعد ذلك . ان الكشف معناه ازاحة النقاب واعطاء صورة لما يكشف لتوصيلها وتيسير نقلها ، ومن ثم يقتضى الكشف الملاحة ، ولونا من ألوان رسم الخرائط الجغرافية ، وربما يستلزم قبل كل شىء الشعر لنقل تراثه بطريقة لا تنسى . وللكشف منذ عهد هوميروس ثلاثة ابعاد ، الأرض ، والبحر المعروف ، وحول هذه الجزيرة الصغيرة من الأرض والبحر ذلك المحيط اللانهائى ، أصل الآلهة وقبرها .

لذلك كان الارتياد هو الالمام بمزيد من المعلومات عن ملامح الأرض والبحر ، ولكن الكشف هو تغيير الميزان ودفع اللانهائى الى الوراء ، وفى ظنى أن هذا قد انجز ثلاث مرات فى عالمنا ، وقد تمت ثلاث وثبات فى تصور الانسان للكون وفى غزوه اللانهائى: الأولى قام بها أبطال هومبروس ، والثانية قام بها ربابنة عصر النهضة فى أوربا ، والثالثة هى ما قام به رواد الفضاء فى هذا العصر .

وقد أمضيت بضع سنوات فى دراسة هذه الوثبات الثلاث ، أولا فى المحفوظات

والمكتبات بطبيعة الحال ، وبعد ذلك بمتابعة الرحلات الواقعية مع استعمال كل الوسائل الحديثة وكل ما أستطيع معرفته من النظم العلمية الجديدة لكى أحاول فهمها ، وللعمل على الاقتراب من الأبطال وعوالمهم . ولابد لى من أن أوضح أنى لا أرى صحة أسلوب محاولة اعادة الأحوال الواقعية للرحلة الأصلية ، لأن ما طرأ عليه التغير الأكثر ليس هو السفينة أو الطعام ، وانما هو ما نعرفه ، وهذا لا نستطيع اخفاءه ، ولكننى أرى أنه من الصواب استعمال التقنية الحديثة فى محاولة أن ننظر ونشعر ونفهم أين وكيف حدثت تلك الرحلات . وفى الوقت الذى صرت فيه ملما بهذه الوثبات فى تقدير الانسان لعالمه حاولت أن أبدد الشكوك الكثيرة المتبقية فيما كتب عن هذه الرحلات . وقد كان هذا جميعه مدعاة قوية للتجوال فى بحار العالم السارة ، وفى الأغلب مع صمويل اليوت موريسون العظيم ، والابحار معه هو الابحار تحت ارشاد خير الربابنة ، وتكون معك محفوظاتك الخاصة ومكتبتك على ظهر السفينة .

ومن وجهة نظرى أرى أن تراثنا من المعرفة عن طبيعة الكون يبدأ منذ ثلاثة آلاف سنة خلت ، وما يميل بى الى تأكيد التراث العالمى هو أنه من الواضح أن الكثير مما يحدث فى الشرق وفى أجزاء أخرى من العالم لا يصل الى تيار المعرفة الغربية الرئيسى ، على الأقل بطريقة غير مباشرة . فالصينيون والسومريون والمصريون ارتادوا الشواطىء والأنهار ، ولكن من الناحية التى تهمنا لم يبدأ اللانهائى فى التراجع الا حينما وصل جاسون والأبطال الذين ابحروا معه الى البسفور ، وتابعوا السير حول الشاطىء الجنوبى للبحر الأسود ، الى أن وجدوا أن له نهاية . وفى الجيل التالى دفع أوريسيوس اللانهائى الى ما وراء البحر المتوسط حتى المحيط الأطلسى الهادر . وقد وصلت الينا هذه الكشوف الأولى عن طريق أكثر الشعراء الاغريق بقاء فى ذاكرتنا ، هوميروس . ومع ذلك فانه فى حالة ابطال رواد البحار « الأرجونتيين » فان السحب أخذت تنقشع فى بطء ، وفى القرن الثامن قبل الميلاد نرى هوميروس وهسيود يذكرانهم ، وفى القرن الخامس يقدم لنا بندار أولا صورا موجزة للقصة جميعها ، وقد زخرفها كتاب الدراما ، وأخيرا فى القرن الثالث قدم لنا أبولونيوس الرودسى بيانا كاملا عنها . ولم يشك القدماء قط فى حقيقة هذه الرحلات ، وكانوا يعتقدون مع فريزر أن العلم هو مجموعة من الأساطير المعقولة ، وان التاريخ مجموعة من الأقاصيص المروية ، وبرغم كوننا أكثر ميلا الى الشك فان شليمان وايفانز ومنتريس وشادويك وبليجن قد أثبتوا لنا أن هوميروس روى لنا الحقيقة .

ومجاراة لذلك ما هى صورة الدنيا التى خطا فيها الانسان أول خطوة نحو تصور عالمه ؟ أول كل شىء كانت الدنيا حلقة خضراء من الأرض تكتنف بحرا معروفا هو بحر ايجة الواضح الكثير الأرياح ، وحوله كما قلت من قبل محيط لانهائى مجهول يسمع من خلال نهرين أحدهما فى الغرب والآخر فى الشرق . وفى هذه الجزيرة الصغيرة متسع يمكن الاستغناء عنه ، وللرجال من الخيال ما يكفى لملئه نظام متتابع من التدرج من الاله الى آخر عبد ، وتتصل الآلهة بالناس بطريق بالنذر ، أو من خلال الرؤى اذا ارادت أن تكون أكثر تشددا ، ويتصل الناس

بالآلهة بطريق القرابين التى تقدم فى جو بهج ، والنساء فى هـذا العالم تابعـات ، ولكنهن غير مستأنسات ، والعدالة دائما لها جانبان ، وهى مسألة هينة بين هؤلاء الذين يتأثرون بها ، وفى العادة بدون تدخل من الدولة .

وأبطال هذه الدنيـا مسـتقلون ، ولكنهم غير منفردين لأنهم محـاطون دائما بحـوريات وبمن يدعون آلهـة الأنهـار وبالأرواح من كل نوع . والوسـائل التى يستعملونها للكشف بسـيطة ، فعندهم سفن ضيقة طويلة (والسـفن العريضـة تستعمل للتجارة) لها نحو أربعين مجذافا يضاف اليها مجذاف الادارة الدفة ، وهو أصل كلمة الجانب الأيمن من السفينة ، وقلع مربع من المحتمل انه كان مصنوعا من الصوف لعدم وجود القطن ، وتسنده شبكة مثل القلاع التى استعملها الفيكنج بعد ذلك بسنوات كثيرة ، وصار يمكن ايقافه فى صندوق وانزاله ، ويمكن رفعه بسيور من الجلد مثل السيور التى لا تزال مستعملة فى بلدى للماشية (تقطع الجلد قطعـا لولبيا وتبسطه فى الشمس وتتركه ليجف فيصبح متينا مثل الصلب) . وللسفن حراس من أحجـار مثقوبة وجدها علمـاء الآثار أينما ذهب الميسينيون ، وكانوا يحملون النبيـذ المركز (وهـو لا يزال موجودا ، ويسـميه أهـل منطقـة الراين تروكنبيرنوزليس) ، ثم يصبح لزجا مما يجعل الأنف يتقلص ، ولو أنه اذا تذوقته وتعودته يصبح جد سائغ . وهم يحملون الحب فى غرائر ، وحينما يمكن اصطياد الماعز وغيرها من الحيوانات فانهم يحملونها معهم . والميسينيون بحارة حذرون ، وهم يؤثرون أن يبحروا فى وضح النهـا وفى الصيف وعلى طول الشـواطىء . وهم يرسون سفنهم فى الليل مثل أهل البحر المتوسـط الخبيرين حتى هـذا العصر ، ونتيجة لذلك يقطعون ثمانى عقد فى الساعة بمساعدة خير الرياح التى يرسلها الله ، فى الغالب يقطعون أربع عقد على طول الشاطىء وعقدتين حينما تواجه السـفينة الريح رخاء ، وهى ضروب من السرعة تتفق اتفاقا تاما مع أجزاء رحلات جاسـون ونسـتور وتليماكوس بين نقطتين معروفتين . ومن العجيب أنه توجد نماذج قليلة متروكة لهذه السفن ، ولكن لحسن الحظ عثر على سفينة ميسينية كاملة عند رأس جليدونيا فى تركيا ، ولذلك يمكننا أن نثبت لأنفسـنا أن الأوصـاف التى ذكرها هوميروس صحيحة .

فكيف كانت هذه السفن تبحر ؟ أولا وقبل كل شىء كانت تستعين بالشمس والنجوم ، وبخاصة بما نسميه الملاحة تبعا لخطوط العرض ، وهى الطريقـة التى كان يتبعها البولينيزيون لمدة سنوات عدة ، وكانوا يعرفون أن بعض النجوم تمر فوق ديارهم أو الجهات التى يقصدونها ، ولذلك كانوا يبحرون مسترشدين بها عارفين بطبيعة الحال هل يبحرون شرقا أو غربا . والأهم من ذلك أنهم كانوا يتبعون الرياح، وهى فى هذا العالم ليست مجرد حركات فى الهواء ، وانما لها شخصية ، ولها ذوق ولها رائحة تجعلهم لايتعرضون للخطأ فى معرفتها ، فهناك ريح الشمال (بورياس) فى الشمال وهى المسـماة « ترامونتانا » فى البحر المتوسـط ، وريح « الملتمى » التى ابعدت أوديسـيوس عن العالم المعروف ، وانى أعرف ريح « الترامونتانا » معرفة جيدة ، وهى مثل النمر اللعوب ، تدفع بمخلبها سحابة عدسية الشكل واذا أنت

لم تتصرف بسرعة فانهـا تلقى بك فى المـاء . وهنـاك فى الشرق الرياح الشرقيـة (ايروس) ، ورياح دورة الأرض ، والريح المنتظمة الدائمة الرياح التجارية) ، وريح الكاشفين ، لأن الكشف يسلك غالبا هذا الطريق ، وفى الجنوب الرياح الجنوبيـة (نوتس) ريح الأهواء ، وهى السكيروكو فى ايطاليا وريح الخماسين فى البلاد العربية والفوهن فى سويسرة ، والجميع يفضلون ارتكاب الجرائم تحت تأثيرها . واخيرا هناك ريح الزيفيروس ، وهى التى تعارض دورة الأرض ، ولذلك لا استقرار لها .

وفى هذا العالم تقدم جاسون مبادرا ، وهو أمير شاب وسيم طويل القامة ، يرتدى جلد نمر ، وهو حذر اكثر منه داهية ، وتحفظه أكثر من شجاعته ، ويلتقى جاسون بميديا ، فتحوله حينا الى بطل عظيم . وميديا مثل اى امراة جديرة باسمها، هى نصف فتاة ونصف ساحرة . وهيرا هى حامية جاسون ، وهى الهـة الحيـاة والبقاء . وقصة الأبطال الأرجونوتيين ليست قصة ، وانما هى قصة السفينة ارجو التى تتحدث عن نفسها . ولكن جاسون له صفة واحدة عظيمة . فهو يعرف كيف يختار من يتعاونون معه ويقومون بالأعمال التى يريد انجازها ، فهو ينتقى المهندس الذى يفهم الأشياء الطبيعية ، ولكنه يوازنه بأرفيس السـاحر ، ويختـار ادمون العراف الذى يعرف النذر ، ولكنه كذلك يختار هيراكليز العملاق النبيل ، وهـو لذلك مثل المد العنيف المفاجىء ، ويرسل بلياس ، مغتصب العرش ، جاسـون وأبطال الارجونوت الى المحيط اللانهائى لاحضار الجزة الذهبية ، وهى حيلة بارعة للتخلص من مطالب محتمل للعرش .

وقد عنيت بمتابعة الطريق الظاهر الذى سلكوه ، ووجدت أنه يمكن الاهتداء اليه بمعالم الطريق ، وذلك على الأقل من وجهة نظرى ، وهى نتيجة اطلاع ملاح له اطلاع معقول . وأقدم لكم مثلا ، فكتاب الحوليات يذكرون راس كارامبيس الذى « ينقسم » عنده ريح الشمال ، وجميع الاتجاهات البحرية الحديثة تخبرنا أنه على بعد من رأس كبريمب على شاطىء الأناضول يلزم أن يكون الانسان شديد الحذر ، لأنها تشق ريح الشمال . وعودة ابطال الأرجونوت أكثر امعـانا فى الأسـطورية ، والواقع أن القصة كما تروى وتعاد روايتها تنمو كما يبدو مع طرق صمغ العنبر . ولكنى ابدى ملاحظة ، فليس من المتعذر الابحار الى الدانوب ، او حمل زورق كبير الى بحيرة كونستانس ، أو الابحار فى نهر الراين والآر حتى بحيرات نبوشاتل وجنيف ثم الابحار فى الرون حتى البحر المتوسط ، ومن ثم يمكن أن يكون هناك بعض الصدق حتى فى التوشية النهائية التى قام بها أبولونيوس .

ولكن الشىء المهم هو الفريق الخارجى الذى اثبت به أبطال الأرجونوت أن البحر الاسود ــ بونتوس اكسينوس ــ ليس لا نهائيا ، لأنه ينتهى عند كولوشيز ، وهى الأرض التى كانت بها الجزة الذهبية ، ومن ثم فان اللانهائى يلزم أن يكون فيما وراء جبال القوقاز ، وقد دفع بعيدا نحو الهند .

وفى الجيل التالى قام أودسيوس ، البطل البدين ذو اللحية الحمراء ، الذى كان فى اكثر الأوقات عاريا ، بمثل ذلك فى الاتجاه الآخر . وأديسيوس بطل واسـع

الحيلة ، وكانت ترعاه اثينا الهة الحكمة ، والقصة هى قصته وليست قصة أحد غيره ، وكان النساء يساعدنه دائما : سيرس الساحرة ، وكاليبسو الحورية ، ونافسيكا الفتاة ، وهى الوحيدة التى استأثرت بجزء من قلبه ، وكذلك من قلبى . ولكن الأكثر نصيبا من الحقيقة والواقع هى بنيلوب ، لأن بها العيوب الانسانية ، وهى التى يعود اليها . ويقدم لنا هوميروس فى الأوديسيا معلومات مفصلة عن الرياح والنجوم ، وقد استعملت هذه المعلومات لأنجز شيئين : الأول أن اختبر الرحلة من وجهة نظر الامكانيات عند الملاح الحقيقى ، وثانيا لمحاولة الاجابة على اللغز القديم الذى لا يستطيع أحد بطبيعة الحال أن يقول عنه الكلمة النهائية ! اين نظم هوميروس هذه القصيدة ؟ ولا أستطيع أن أقدم ما عندى من الأسباب هنا ، ولكن اذا كان عندك الصبر لتلقى نظرة على كتابى (١) الأخير فانك ستجد الاستخلاص الذى يفهم منه النجوم التى وصفها هوميروس والطريقة التى وصف بها أيها يغطس فى المحيط وايها لا يغطس ، وان هذا ، معززا من علم الآثار القديمة وعلوم اللغات ، يضع هوميروس فى قبرص . اما رحلة أوديسيوس فقد حاولت أن أبين انها يلزم ان تبسط وتتسع حتى تصل الى البليار وجبل طارق فى الغرب ، وتذهب الى العمق فى خليج سيرت فى الجنوب ، والى قبرص فى الشرق .

ونتيجة لذلك جعلت رحلة أوديسيوس اللانهائى يمتد الآن الى ماوراء اعمدة هرقل ، والبحر المتوسط جميعه يدخل فى نطاق البحر المعروف المحاط بالأرض من القوقاز الى جبل طارق .

فى خلال قرون عدة كان يرتاد نواحى العالم الفينيقيون والرومان والفيكنج والمسلمون الذين اشرفوا على المحيط الأطلسى وعلى المحيط الهندى ، ولكن الواقع أن ميزان تصور الانسان للكون لم يتغير الا بعد مضى الفى سنة ، حينما أوجد هنرى الملاح أول تنظيم للارتياد ، وبناء على النتائج التى وصل اليها هنرى قام كولومبس وداجاما بفتح المحيط الأطلسى والمحيط الهندى .

وكولومبس هو فى الواقع أعظم بحار بالغريزة فى جميع الأزمنة . ولكن كان به سوءتان . فهو كان يريد ان يعرف عنه أنه من العلماء ولم يكن منهم ، وكان يريد أن يعد من طبقة الأرستقراطية ولم يكن منهم ، لأنه كان ابن أحد حلاجى الصوف من اهل جنوا ، وكان يعمل فى اسبانيا ، ولكن الانسان حتى اذا خلا من السوءات والعقد لا تساعده الملائكة . وكان كولومبس شاعرا الى جانب مزاياه الأخرى . فهو يقول عن امريكا اشياء ، مثل قوله

« era grande placer el guesto de la mananas... y las pajaros cantaban como en la primavera Sevillana »

وكم من البحارين يقولون مثل ذلك ؟ والواقع انه حاول ان يبحر حول الكرة الأرضية ، لأنه كان كان يعرف كيف وصل ماركوبولو الى الشرق الأقصى ، وكان

(١) المحمول على الهواء • نيويورك هاربرورو ١٩٧١ •

يعتقد انه سيصل الى هذا الهدف عن طريق آخر ، ولكن فى هذا الطريق كانت تمتد قارة كان الشعور بوجودها موجودا منذ العصور القديمة ، وهى اطلانتيس الجديدة ، أمريكا .

ونراه فى رحلته الرابعة يبحر على مقربة من شاطىء البرزخ (واعتقد اننى قد اثبت عرضا انه قد قطع مرحلة حول هذا الجزء من القارة أكثر مما كان يظن ، ويبدو أنه سمع هدير المحيط فى الجانب الآخر ، ولكنه لم يجد المدخل ، ولذلك استلزم منه الأمر ارجاء الابحار حول القارة .

وكان داجاما من ناحية أخرى ربانا عظيما صارما ، ورث علم الابحار البرتغالى. وكان يعرف الرياح ، وقد خطط لرحلته الى الهند ، ولذلك أتم تقريبا عبور الاطلسى أولا لكى يلحق الريح المناسبة التى تعين على الابحار حول الرأس الافريقى ، وبهذه المناسبة اذكر أن اتجاهاته الملاحية ساعدت على وصول كابرال الى البرازيل .

وبعد ماقام به هؤلاء الرجال كان اللانهائى ممتدا وراء أمريكا ومتجاوزا الهند. ولكن ثلث الكرة الأرضية كان لا يزال فى الظلام ، وقد شاع فيه الضوء فى الجيل التالى خلال عصر النهضة الأوربية .

وعالم عصر النهضة هذا عالم حافل بالشعوب ، انه عالم بدأ فيه الانسان يقيس ويمتلك ويحول باهتمام الى أشكال وكلمات وألوان وابنية منطقية . انه عالم ميشيل انجلو وتيتيان ، عالم شارل الخامس وفرنسيس الأول وسليمان العظيم ، عالم لوثر وايراسموس (وكذلك مورولويولا) . وكان هدف الحياة فى هذا العالم هو انتاج الأعمال الفنية ، والطريق الى ذلك هو أن يفرض الانسان قدرة مثل دون كيشوت ، وصارت العدالة ليست ذات جانبين ، لأن الدولة بدأت تتدخل ، ولكن الاتصالات اصبحت أوسع نطاقا مما كان قبل ذلك ، لأن كاتبى الحوليات الجدد كانوا من كبار الصحفيين ، مثل بيجافنا وفسيوكشى ، واذاعت المطابع كلماتهم .

وقد تغيرت الوسائل الى حد كبير منذ عهد الاغريق . والآن عندنا السفن الشراعية الكبيرة بفضل البرتغاليين ، والناوس التى تحمل أكثر من مئة طن وتزود بمؤن تكفى اشهر كثيرة ، وقد وصلت الينا من الشرق عن طريق المسلمين مثل الكثير من أسباب الحضارة ، وعندنا البوصلة بمزولتها ، وظلها يخبرنا بالصحيح ، وعندنا آلات لقياس الشمس والنجوم ، وهى لا تزال أساسية ، وعندنا آلة الربع والاسطرلاب والعصا المصلبة ولذلك نستطيع أن نعرف خط العرض بدقة ، وعندنا كلما أردنا قياس الأعماق المسبار الرصاصى ، ومع وضع الشحم به نستطيع ان نعرف عينة مما فى القاع ، وكل هذا يقدم لنا الكثير عن مشارف الشاطىء . ولكن مما يدعو للعجب أنه ليس عندنا آلة لقياس السرعة ، واذا اردنا ذلك فعلينا أن نذهب الى مقدم السفينة ونبصق فى الماء ثم نمشى الى آخر السفينة ونعد الثوانى (لا تضحك فقد حاولت ذلك ، وقد اسفر عن المطلوب) . وخط العرض صالح

لذلك ، ولكن خط الطول لا يسعف ، لأن الساعة الآلية الموجودة لم تستعمل على ظهر السفينة الا فى آخر القرن الثامن عشر ، وفى هذه الأيام اخترع بعض الناس النيلون ، وفى الحال أخذ السيدات جميعهن فى لبس الجوارب المصنوعة من النيلون، ولكن فى تلك الأيام استلزم الأمر مئتى سنة لاستكمال الانتفاع بالاختراع ، ولذلك كان الزمن يقاس بالساعة الزمنية ، وكان صبى السفينة عليه أن يقلبها كل نصف ساعة ، فاذا أصابه دوار البحر أو كان كسولا أو نسى تحدث أخطاء كثيرة ، ونقص فى الدقة فى معرفة خط الطول هو فى الواقع ما يجعل اللغز الذى لا يزال باقيا ممكنا .

والى مثل هذا العالم كان يتقدم ماجلان ، وهو قصير القامة أسود اللحيـة جاحظ العينين من البرتغاليين من مدينة تراسوس مونتس ، وهو من رواد الجبال ، ولذلك كان قليل الكلام ، وقد اثبت بعد ذلك انه يعرف كيف يتصرف وحيدا فى سان جوليان دى باتاجونيا ، حيث استطاع بسكينة واحدة أن يخمد ثورة السفن الثلاث التى ثارت عليه ، وهو من صغار الأشراف ، وسرعان ما انتقل الى أوبورتو ، حيث تعلم المعرفة بالبحر ، وذهب بعد ذلك الى جزائر التوابل موفدا من قبـل دون مانويل البرتغالى ، وتتركز أهمية ذلك فى أن أوربا حينذاك لم تكن حريصـة على الذهب وحـده بل كانت كذلك معنيـة بالتـوابل التى تحفظ الطعـام وتجعله مستساغا وتشفى من جميع الأمراض ، بل كان يظن أنها مقوية للباه .

وعاد ماجلان من ملقا وعنده فكرة ، لماذا لا يذهب الى هـذه الجزائر الكبيرة الاهمية م ن الطريق الآخر ؟ ولم يكن دون مانويل يريد ذلك ، ولذلك قصد ماجلان دون كارلوس الأول ملك اسبانيا الذى سرعان ما صار الامبراطور شارل الخامس ، وكانت حجته أنه ما دام خط الطول غير دقيق فان خط توردسيلاس (الذى يفصل نصف الكرة الأرضية البرتغالى عن النصف الآخر الاسـبانى) الممتد الى الجـانب الآخر من الدنيا يجعل جزرا التوابل فى الجانب الاسـبانى . وفى الحـال احتضن دو كارلوس الفكرة وعين ماجلان « قائدا عاما لأسطول ملقا » ، وبعد أن تخلص من الثورة ومن شتاء بتاجونيا اكتشف المضايق ، وبذلك لم تصبح أمريكا حاجزا ، ثم عبر المحيط الهادى المترامى الأطراف (بعض الرحالة طافوا أخيرا حول العالم) ، ولكن كبرياء ماجلان قضت عليه فى ماكتان بجزائر الفلبين هذه الكبرياء التى تشكل دائما نقطة ضعف عند عظماء الرجال ، فقد أراد أن يثبت أنه يستطيع بعدد قليل من الاسبانيين أن يسيطر على الف من الهنود ، وبذلك فقد حياته ، وقد أتم جيـوان سباستيان الرحلة التى استغرقت ثلاثة عوام . وقد عادت الى اسبانيا واحدة من السـفن الخمس وثمانيـة عشر من الرجال، الذين كان عددهم على وجه التقريب ثلاثمئة ، وظفر الكانو بتحقيق الخطة ، وقال «انى أول من قام برحلة حول الأرض» .

والبحار كلها الآن واحدة ، ولايوجد محيط لانهائى ، وانسان عصر النهضـة هو مركز العالم حتى لو أزيحت الكرة الأرضية من مكانهـا . وفى هـذا العالم كان للكنيسة بهاؤها ، ولو أن « سافونارولا » كان يدمدم ، والله وملكوته حق ، ولكنه بعيد ، على حين كان آلهة اليونانيين قريبين لأنهم كان فيهم نقائص البشر .

وهذا هو العالم الذى ورثناه ، ولكننا ورثناه وقد أجهده الاعياء . ومن حسن الحظ أن الهـواء بحر كذلك . وفى آخـر القرن الثـامن عشر بدأ المونتوجولفريون يرتادونه . وفى القرن العشرين طار فيه الاخوة رايت ولندبرج وبوست ، وفى عصرنا — وان كان قد مضى عليه جيل — قام جاجارين برحلة فى مركبة فضاء حول الارض، وهذا يكمل كشف الكرة الارضية المكتظة الآن والملأى بالضوضاء حتى ان الانسان لا يستطيع أن يسمع الناس أو الآلهة لأن الاتصال قد تجاوز الحد ، وصار باردا مثل برودة أنبوبة التلفاز . وهى من بعض الوجوه عالم موحش لأنه أصبح من غير الممكن أن يكون منفردا . وقد صارت العدالة عندنا مشـكلة اجتماعية ، ولذلك لا يوجد أبطال ولا أوغاد ، وفى الشبان احساس شديد بالظلم ، ولكن ليس عندهم احساس قوى يدفعهم الى طلب العدالة .

وعندنا لحسن الحظ آلات تثير الدهشة ، وعلم الآثار القديمة وعلوم اللغات والتاريخ تقدم لنا جميعها آفاقا جديدة ، ووسائل الملاحة عندنا ممتازة ، وعندنا مع السفن والمناطيد والطائرات سفن الفضاء ، وبهذه المناسبة أقول انى سمعت رواد الفضاء الروسيين يطلقون عليها هذا الاسم الجميل « كارافلا » . وقد استخدمنـا الطاقة ، ولذلك أصبحنا نستطيع أن نعتمد على قوة دفع غير محدودة . ونحن نبحر ومعنا منصة القصور الذاتى ، وقد ضم اليها الحاسب الالكترونى ، وهو يوضح لنا فى سهولة المدى الذى قطعناه فى أى اتجاه ، ويوضح لنا بدقة أين نحن فى أى وقت . وانى ، وقد تابعت هذه الانطلاقات فى الفضاء من رأس كندى ومن مركز السيطرة فى هوسنون ، أعرفذ أن الشمس والنجوم لا تزال أسـاسية ، وقد سـمعت رواد الفضاء وهم يستعملونها . والرحلات فى عمق الفضاء الآن ليست فى يد أحد الأبطال، وانما فى يد منظمة ، ويبدو لكثير من الناس أنها ذاتية الحركة ، وربما لا فائدة منها. ولذلك أريد أن أقول هنا انها ليست كذلك ، وقد عانيت فى حياتى طوارىء بالغـة الشدة ، وسمعت رجالا يعملون فى الفضاء منفردين ، مثل أوديسبوس فى تيليبيوس. حينما كان عليه أن يترك أسطوله ، أو مثـل انفراد ماجلان فى سان جوليـان دى بناجونيا . وليس فى رأيى أن هذه الرحلات عديمة الفائدة ، فهى قبل كل شىء لهـا منتجات جانبية هامة ، وبفضل كشف الفضاء عندنا الآن طرائق قياس ، تستطيع أداءه أجسامنا فى المدى البعيد (وهو أمر هام من الناحية الطبية) . ونحن نتعلم الآن استعمال الطاقة الشمسية حينما ينضب معين المصادر الأخرى ، ولكن ربما كان الأكثر أهمية مراكب الفضاء التى تحوم الآن فى الهـواء فوق العـالم جميعه ، ولا تطلب الاذن من أحد ، وتدرس حالة الزراعة والحالة الجيولوجيـة ، وتصـور ما نريد . ولذلك أصبح لنا فى النهاية عالم واحد دون أن يكون له حدود ذات معنى. وربما يبدو الرجال الذين يقومون بهذا الكشف الجديد فى التلفاز مثل رعاة البقر . ولكنى أريد أن أقول لكم انهم ليسوا كذلك . ورواد الفضاء الروسيون ورواد الفضاء من الولايات المتحدة الذين عرفتهم جادون ، وهم رجال تقنيون شديدو التطلع الى المعرفة ، يتحدثون بنوع جديد من الشعر ، وهو لغة العلم المحكمة .

وعندى أن أهم ما له دلالة مما قدمه عصر الفضـاء هـو صـورة فوتوغرافية

شاهدتموها جميعكم ، صــورة الأرض الصغيرة الخضراء ســابحة منفردة فى أعمق وأشد ظلام واجهة الانسان . وهذه الصورة الفوتوغرافية تخبرنا بأننا قد ارتددنا الى المكان الذى بدأنا منه : فى جزيرة صغيرة من الأرض والبحر علينا أن نحبهــا ونحتفظ بها ، ولحسن الحظ عندنا الوسائل ، لأننا نستطيع دراستها من الخارج .

ولكن الفضاء يواجهنا بمشكلة ، مشكلة جديدة بقدر ما هى قديمة . وبهــذه الملاحظة أود أن أختم . كثيرون منا يواجهون لانهائية الفراغ . وواقع بدون اله يفقد مغراه . كما أن السرعة البعيدة عن الأرض تفقد هزها للمشاعر . ولذلك أظن اننــا بلغنا مرحلة علينا فيها أن نعيد ملء عالمنا بحــكايات مقصــولة ، وقصص مأثورة ، وبذلك يستطيع العلم والتاريخ أن يحافظا على استمرارهما . ولكى ننقل مثل هذه المعرفة الكثيرة علينا أن نجعل من لغة العلم شعرا حقيقيا لا ينساه أطفالنا ، ولست أدرى هل يستلزم هذا العودة الى وضوح بحرايجة العاصف ، أو الى جنون لامنشا النبيل ، ولكن اذا كان علينا أن نظل متحضرين فى مواجهة اللانهائى الجديد فقد يكون من المقبول أن نعيد البحث عن النيران التى سرقها بروســيوث من الآلهة ، وبرغم الاختلاط الصاخب فى عالمنا أظن أن شبابنا واصلون الآن الى ذلك .

بقلم : موريشيو أوبريجون

خريج كلية استونيهرست وجامعة هارفرد • حاضر فى جامعة الانديز فى بوجوتا بكولمبيا ، وفى جامعة هارفرد فى تاريخ الكشف • شغل منصب سفير لكولمبيا فى كاراكاس ووشنطن (لدى منظمة الدول الامريكية) • وهو يتولى الآن رياسة شبكة الاذاعة والنشر الكولمبية للاغراض التربوية • ومن مؤلفاته الهامة : الكاريبى كما رآه كولمبس (بالاشتراك مع صمويل اليوت موريســون) ١٩٦٤ ، واليسيسى المحمول على الهواء ١٩٧١ • وله مقالات عــديدة نشرت فى كولمبيا والولايات المتحدة •

ترجمة : عــلى أدهــم

وكيل ادارة الثقافة بوزارة التربية والتعليم سابقا •



المقال فى كلمات

كيف تشعبت الحضارة القبلية الهندية الى حضـارة الخاصـة وحضارة العامة ؟ ان الطقوس الهندية التى تخلفت منذ نيف وألفى عام كتبت فى مرحلة تحولت فيهـا الشـعائر والمعتقدات الشـعبية لتصبح شعائر الصفوة ومعتقداتها . وتنبىء الدراسة الدقيقة لهـذه الطقوس بأنها أقرب الى الفولكلور منها الى الأعمال الكلاسيكية ، وهى تنتمى الى الفترة التى قهر فيها الآريون سكان الهند الأصليين وأخذوا ينتشرون فى طول البلاد وعرضها لاستعمارها ، وتمثل الحلقـة المفقودة فى تطور المدنية الهندية . و ((مأثورات جريبا)) (التى هى موضوع هذا المقال) تنير لنا كيف نتفهم كيفية حدوث هذا التغيير ، اذ فيها لمحات عن حياة المستعمرين البسيطة ، وفيها أفكار طقسية مهدت لشعائر الهندوكية المعقدة . ويضرب الكاتب الأمثلة الكثيرة على هـذا الانتقـال الذى كان ثمرة التفاعل بين حضارة المستعمرين وحضارة الوطنيين ، فأكل لحوم الأبقار الذى كان يسـتطيبه الآريون أصبح من الكبائر فى الهنـدوكية ،

والآلهة والعفاريت التى كانت ضارة ومتوحشة أصبحت آلهة هندوكية محبوبة فى الآداب اللاحقة . وتصور هذه المأثورات آمال رب الأسرة الصغيرة وشواغله وهمومه وعلاقاته العائلية . والزوج فى هذه المأثورات يقوم بدور القابلة وبدور الكاهن ، وصلواته تستهدف السلام والأمن بعد أن تفاهم مع الموطنين وألزمته الزراعة وتربية الماشية الاستقرار فى الأرض . وقد اضطر المستعمر لاتخاذ زوجة من بين المواطنين لعدم كفاية النساء الآريات . وقد أصبحت الزوجة بذلك موضع ريبة ، ففيها من عناصر الشر ما قد يؤذى زوجها وأبناءه وماشيته وسمعته ، ووفاؤها لزوجها مشكوك فيه ، لذلك يستعين الزوج بالصلوات والقرابين لدرء هذه الشرور وتوجيهها ضد عشيقها . ورب البيت فى هذه المؤثورات رجل طموح متفائل ، يعتقد أنه قادر على التغلب على كل مشاكله بأعمال السحر . فهناك شعائر وطقوس وصلوات لجميع المناسبات ، فى موقفه من خصومه ، وفى زواجه ، وفى حمل زوجته وولادتها ، وفى ضمان طول العمر لأبنائه وما الى ذلك .

وقد أسفر التصادم بين تيارين حضاريين عن قوالب حضارية فى غاية التعقيد . فقد تولد عنه برغم انتهاء الصراع المكشوف بين الغزاة والمغلوبين هيكل طبقى حل فيه خضوع المغلوبين . وتقبل النساء وأفراد الطبقة الرابعة — وهى أدنى طبقات المجتمع الهندى التقليدية — وضعهم هذا على أنه وضع الهى منزل هيهات أن يفكروا فى التمرد عليه .

لقد كان اصل المدينة دائما لغزا محيرا للمؤرخ وللعالم الاجتماعى . فكيف يحدث أن النهر المتجانس لحضارة قبلية يتشعب شعبتين : تقاليد الصفوة وتقاليد الشعب ؟ ان ازدواج التقاليد الحضارية فى المجتمعات المتحضرة أمر مسلم به تسليما عاما ، تدل على ذلك الاصطلاحات الازدواجية ، مثل الكلاسيكى والعامى ، والارستقراطى والشعبى ، والتقليد الحضارى الكبير والصغير . وبصرف النظر عن الصيغ « المعمارية » التى وضعها فلاسفة التاريخ ، والنماذج الميتافيزيقية والميثولوجية المختلفة التى ورثناها ، فان هذا السؤال يجب تناوله من زاوية تجريبية على أساس المعلومات الحضارية المتاحة لنا عن المدنيات القديمة .

ولا سبيل الى الفهم الوافى للواقع الاجتماعى الحضارى الراهن دون الالمام الصحيح بديناميكات نمو هذا الواقع ، والقوى التاريخية التى شكلته . وتزداد ضرورة هذا الالمام لقطر كالهند احتفظ باستمرار عجيب فى تقاليده الحضارية طوال آلاف السنين التى عاشها .

والمدنية الهندية مدنية « وطنية » ، بمعنى ان القشرة الممتازة فى طبقاتها الحضارية تكونت نتيجة للارتقاء بالعناصر الوطنية للحضارة الشعبية (وذلك بالتهذيب والصقل والتفصيل) ومن المؤكد أن ادراكا أفضل لنمو القشرة الحضارية الممتازة فى المدنية الهندية القديمة سيزيدنا فهما لأصل المدنية بوصفها هذا . وقد تكون دراسة مأثورات « جريبا » عظيمة القيمة من هذه الزاوية . فهذه الأقوال المأثورة التى الفت قبل القرن السادس قبل الميلاد تشمل فيما يبدو عناصر تمت الى المرحلة التى تحولت فيها الشعائر والمعتقدات الشعبية لتصبح شعائر ومعتقدات الصفوة من السكان . وتقبل مأثورات جريبا عادة ، هى ومأثورات دارما، دون خلاف او جدل ، على أنها أجزاء من تقاليد الصفوة المقدسة (الساسترى) فى الحضارة الهندية ، ومكانتها فى الأمور التى تتناولها قلما يتحداها اى هندوكى مثقف ، سنى ، غارق فى التقاليد . ولكن نظرة مدققة لمأثورات جريبا تكشف عن انها فى مضمونها واتجاهها أقرب الى الفولكلور منها الى الأعمال الكلاسيكية .

وهذا المقال محاولة لابراز سمات المضمون والأسلوب فى هذه المأثورات ، مما يدل على شدة قرابتها للتقاليد الشعوية للشعب . ونظرة الى هذه السمات كفيلة بأن تكشف بجلاء عن الجذور الشعبية لتقاليد يؤكد الناس أنها تقاليد الصفوة المميزة .

ومأثورات جريبا ـ كما يدل عليها اسمها ـ تشتمل على أقوال مأثورة عن الطقوس العائلية . وتنتمى عموما الى الفترة التى هزمت فيها القبائل الآرية الفيداوية السكان الوطنيين ، « الداسا » ، هزيمة حاسمة ، وراحت تنتشر على شكل مروحى لتستعمر الأراضى الشاسعة التى دانت لها . ويبدو أن روح الفاتحين المقاتلة التى تتسم بها « الرجفيدا » قد خفت فى تلك الفترة ، واخذت تتخذ شكلا طقسيا ، ونتيجة للاحوال الاجتماعية المتغيرة تنعكس انعكاسا واضحا فى هذه المأثورات . فبينما كانت هذه المأثورات فى دور التأليف كانت الحشود القبلية المقاتلة تتحول الى قرويين بسطاء .

ويلوح ان مأثورات جريبا تقدم لنا الحلقة المفقودة فى تطور المدنية الهندية من مرحلتها الآرية الفيداوية الى مرحلة الهندوكية الكلاسيكية الموجودة فى أعمال مثل القوية ، وكان هؤلاء يستطيعون تعاطى المسكرات واكل لحم الأبقار والثيران والخيول . وبالطبع كانت حياة هؤلاء المهاجرين الغزاة خشنة خالية من الزينة والترف . وعلى نقيض ذلك نجد الهندوكية الكلاسيكية ، التى مازالت تقاليدها حية فى صورة ما ، تتميز بوفرة الشعائر وكثرة القوانين المعقدة التى تحكم الطهارة والنجاسة . وتعيننا مأثورات جريبا على الكشف عن العمليات التى أحدثت هذا التغيير . ففى هذه المأثورات (السوترات) نجد من ناحية لمحات الحياة البسيطة التى كان يحياها المستعمر ، ومن ناحية أخرى نجد أفكارا طقسية معينة تنبىء بما جاء فى فترة لاحقة من مجموع الشعائر المعقدة فى الهندوكية الكلاسيكية .

ومن الأمثلة التى تسترعى النظر ، وتبين كيف ان عصر هذه المأثورات يؤلف فترة الانتقال من المعايير الفيداوية القديمة الى القيم الهندوكية الكلاسيكية ، ذلك الموقف المتغير من ذبح الأبقار وأكل لحمها . فأكل هذا اللحم اليوم يعتبره الهندوكيون خطيئة لا تغتفر ، وقد درجوا على هذا منذ قرون كثيرة . ولكن فى الفترة الفيداوية القديمة كان أكل لحم البقر يستمتع به الآريون ، فاذا وفد عليهم ضيف محترم نحروا له بقرة احتفاء به . وكان من علامات اكرام الضيف أن يقدموا له خثارة اللبن « المادوباركا » ويغلبوا اليه أن يقوم بذبح البقرة بنفسه . اما فى مأثورات جريا فان رب البيت يقدم فعلا البقرة مع سكين الجزار للضيف ، ولكنه يتوسل اليه أن يبقى على الحيوان ان ساء . على أن رب البيت كان يحرص على أن لا تخلو وليمة الضيف من اللحم . وهذا مثل واحد من كثير . وتوجد مواقف انتقالية مماثلة لهذا الموقف فى اللحظة المتصلة بالآلهة والشعائر والعادات الاجتماعية ، فى هذه المأثورات .

والتفاعل بين حضارة المستعمرين الآريين والأهالى الوطنيين الذين التقوا بهم وأخضعوهم فيه المفتاح لفهم أصل العادات والنظم التى اختصت بها المدنية الهندية ، كالنظام الطبقى ، والأسرة المشتركة القائمة على اخضاع المرأة ، ومجتمع القرية . واذا كانت أمثال هذه النظم الاجتماعية ليست مجهولة فى المدنيات الأخرى فان الظروف الفريدة للصدام بين الحضارتين الآرية والوطنية أضفت على النظم الهندية التقليدية سمات فذة جذبت اهتمام علماء الاجتماع . ولما كانت مأثورات جريا تنتمى الى الفترة التى بدات فيها العلاقة بين الآريين وغير الآريين تتخذ اشكال الأنظمة والمؤسسات الاجتماعية فان فى استطاعتها أن تنيرنا فى امر العناصر والقوى التى اجتمعت لتصنع هذه القوالب الاجتماعية .

ويخطىء من يزعم أن أصل التقليديين الحضاريين فى المدنية الهندية ، الكلاسيكى والشعبى ، يمكن ارجاعهما بشكل متميز لا غموض فيه الى الأصليين الآرى وغير الآرى على التوالى . فكثير من أرباب الهندوكية الكلاسيكية ورباتها مأخوذ بشكل واضح من مصادر غير آرية . وشهادة مأثورات جريا منيرة فى هذه النقطة أيضا .

لقد ورثت هذه المأثورات الأرباب الفيداوية وبعض الربات القليلات الاهمية المعتمدات على ازواجهن . وقد أصبحت بعض الآلهة والشياطين التى تعد ضارة ومتوحشة آلهة هندوكية محبوبة فى الآداب اللاحقة . ومن بينها رودرا ، النباح ، والفيناياكات الأربعة ، الذين يصيبون الانسان بالخبل وسوء الحظ ، وكومارا ، وكوبيرا ، وشبطانة وصفها أقرب ما يكون الى الربة الشهيرة كالى . هؤلاء جميعا يعتبرون فى مأثورات جريا حملة لأمراض شتى . فرودرا ، الذى سمى فيما بعد اسوتوزا (أى السهل الارضاء) ، كان يعتبر الى فترة مأثورات جريا حاملا للعواصف وطاعون الماشية . وكانت تقدم اليه التضرعات لينجى صاحب القربان من غضبه ، ومن ثم من كارثة الماشية ، وكان يعد شديد الغضب والضراوة حتى أن العجل الذى كان يتقرب به اليه فى طقس « السولاجافا » كان يضحى به خارج القرية دون أن يتطلع اليه أحد ويحرق فى مكانه . وفى مأثورات أزفالايانا نجد هذا التعليل : « ينبغى أن لا ياخذوا الى القرية اى شىء يمت الى السولاجافا » ، لأن

هذا الاله (رودرا) سيؤذى المخلوقات . لذلك كان « الفيناياكات » الاربعة ، الذين ادمجوا بعد ذلك فى فيناياكا أو جانيا واحد ، يعتبرون مدمرين ، يدمرون كل شىء حتى « الياحنات » . وكأن يقدم لهم الزيت والسمك والخمر ، على خلاف ما يقدم للآلهة الآرية . واغلب الظن أن هذه الآلهة كانت من أصل غير آرى ، ومن ثم عدها الآريون مدمرة .

ومع أن الآلهة غير الفيداوية وطرق عبادتها قد تسلمتها التقاليد الكلاسيكية الغالبة فان فى وسعنا ان نعثر على بعض الملاحظات التى تنم عن الشكوى منها فى أعمال لاحقة أيضا . ففى بعض هذه الأعمال تعتبر «الباسوباباب» و «البانكراترات» خارج العبادة الآرية . وتوصى « سمرئيات الفردا ـ هاريتا » بأن لايدخل رب البيت أماكن عبادة سيفا ، وباودا ، وسكاندا ، وساكتا . وتقول « الميداتيثى » عن مانو : « ان اليانكراترات ، والنزجرانتات ، والباسوباتات ، كلها خارج حظيرة السنة الفيداوية » وتقول : « الكورما بورانا » ان مختلف الشعائر المعارضة للفيدات والسمرتات التى يحبها الشعب ، مثل كبالا ، وبايرافا ، وياما لا ، وفاما ، وأرهاتا ، قصد بها خداع العالم ، وهى مبنية على الجهل . وكانت لغة البايساكى غير الآرية تعتبر لغة لا يليق بالصفوة الكلام بها . ومع ذلك فان التقاليد الهندوكية الكلاسيكية قد تمثلت واستوعبت تماما منذ قرون كثيرة آلهة مثل سيفا ، وساكتى (الالهة الام فى صور شتى) ، وفيناياكا (جانيسا) الخ . لا بل ان عضو الذكر ، الذى كان الآريون الفيداويون يمقتون عبادته أشد المقت ، يشغل مكان الصدارة فى قدس الأقداس بكاشى فرفانات (بنارس) ، أقدس مراكز الحج الهندوكى .

وكل من له دراية بتقليد فوكلورى حى لا يفوته أن يتبين الطابع الفوكلورى الذى تتسم به مأثورات جربيا ، وهذا يصدق على الشكل والمضمون كليهما . ففى المأثورات ، كما فى الأغانى الفوكلورية ، أماكن شاغرة (سنرمز لها بالحرفين ن.ن. فى المقتطفات المختارة من المأثورات فيما يلى) لتسمح بادخال أسماء الأشخاص المعنيين . وهذا مثال واحد من كثير . وتصور مأثورات جربيا ، بالأسلوب الفوكلورى الأصيل ، آمال أرباب الأسر العاديين وهمومهم ، وتكشف لنا عن أعمالهم اليومية ، وعلاقاتهم العائلية ، وحياة نسائهم . فرب الأسرة فى هذه المأثورات تشغله أولا وقبل كل شىء المشكلات التى يواجهها من يوم الى يوم ، مشكلات انشاء أسرة صغيرة والقيام عليها . ذلك أن متطلبات استعمار المناطق الشاسعة لم تسمح بتكدس العدد الكبير من الأقرباء فى عائلات كبيرة . والواقع أن الشعائر التى توصى بها هذه المأثورات لاتعترض وجود أى أشخاص بالغين غير الزوج وزوجته . ومما يسترعى النظر أن الزوج هو الذى يفترض فيه القيام بدور القابلة حين تضع زوجته ولدها ، وعليه أيضا أن يقوم بدور الكاهن ، الساحر ، والمؤدى لشعائر الولادة ، فضلا عن القيام بمختلف المهام . وتمثل عناصر أخرى كثيرة نجدها فى المأثورات ـ فيما يبدو ـ المرحلة التى لم تكن فيها تقاليد الآريين الشعبية قد تحولت بعد الى القشرة الحضارية المصفاة فى مدنية كبرى .

وتعرض هذه المأثورات على نحو رائع عواطف البشر الفطرية من ألم ولذة ،

وحب وصراع ، فى الصلوات الطويلة التى تتلى خلال مختلف العبادات والطقوس . وهذه الصلوات حلوة المضمون بسيطة الأسلوب . وتحليلها ينيح لنا فهما أكثر غنى بعالم مضى عليه ألفا سنة . وصلوات رب البيت هى أغانى السلام . ففى تلك الفترة يلوح أن الأهالى الوطنيين لم يكونوا بعد خطرا ذا بال على الآريين . فبعضهم كان قد لجأ الى الغابات الكثيفة والتلال ، وبعضهم قبل حياة « السودرا » وهى أسفل طبقات الهرم الاجتماعى . ولم يعد الصراع معهم طاغيا على مسرح الأحداث . و « الفيدار » التى سبقت « المأثورات » تغيض بمشاعر العداء للوطنيين ، و « السمرتيات » التى جاءت فى فترة لاحقة تبدى اهتماما كبيرا بالحفاظ على النقاء الجنسى ، ونظام المجتمع الأبوى ، والتراث الحضارى ، للآريين . وربما تعين مأثورات جريبا الفترة التى كان الآريون يحاولون فيها التفاهم مع الوطنيين ، ولكنهم لم يشعروا بعد بالخوف من أن يطغى عليهم هؤلاء الوطنيون ويستوعبوهم .

فى هذه الفترة بدأ الناس يجمعون بين الزراعة وتربية الماشية والعناية بها . فاستعملوا المحراث الذى تجره الثيران لفلاحة الأرض . وكانت أهم المحاصيل هى الشعير (اليافا) والبديهى ، وهو على الأرجح نوع من الأرز . ولكن الماشية ظلت تشكل أهم صور الثروة . فكانت تربى القطعان الكبيرة من الأبقار ، والخيل ، والماعز ، والأغنام ، ومنها أخذت الألبان واللحوم للغذاء ، والجلود تصنع الثياب . كذلك كانت الجلود المدبوغة وغير المدبوغة تستعمل حصرا . واستخدمت الثيران والخيول لجر العربات والمركبات . وكان أجدادهم الرعاة يمثلون الكلاب على صورة «سارما» كلبة الاله البطل «اندرا» المقدسة . ولكن حين نصل الى فترة مأثورات جريبا نجدها انحطت الى الحد الذى كانت تمثل فيه أمراض الاطفال على شكل شياطين من الكلاب . واغلب الظن أن هذا تأثير غير آرى .

وتلقى المأثورات ضوءا هاما على القوالب المنبعثة للعلاقات الاجتماعية الأساسية بين الرجل والمراة من ناحية ، وبين مختلف الطبقات من ناحية أخرى . وقد قننت هذه العلاقات وقدست بعد ذلك باعتبارها منزلة . ولكن المأثورات تعطينا فكرة عامة عن العصر الذى كانت بسبيل التشكيل خلاله .

ويلوح أن العلاقة بين الرجل والمرأة تأثرت تأثرا عميقا باضطرار المستعمر الآرى فى كثير من الأحيان الى أن يتخذ له زوجة من بين النساء الوطنيات غير الآريات ولم يكن عن هذا مندوحة لأنه لم يجد أمامه من نساء جنسه عددا كافيا . والزوجة فى المأثورات يفترض فيها أنها تجلب معها بعض العناصر الشريرة التى تستطيع ايذاء زوجها ، وذريته القادمة ، وماشيته ، وبيته ، وسمعته . كذلك يشك فى أمانتها . أما والزوج يستشعر هذه الأخطار فانه يتلو الصلوات ليوجه هذه العناصر صوب عشيق زوجته أو زوجها السابق . وهذا دليل على أن النساء لم يكن من الجنس الذى ينتمى اليه أزواجهن . وفى « الرجفيدا » نجد مثل هذه الاشارات . فكلمة « فادو » كانت تستعمل للدلالة على العروس وعلى الجارية على السواء . كذلك نجد نصا لمبدأ عام مؤداة : أن البرهمى اذا تناول يد فتاة وان كانت متزوجة أصبحت

زوجا له . ومع أن هذه الطريقة فى الحصول على زوجة ربما كانت قد توقفت حين نصل الى فترة مأثورات جريبا ، فان الزوجة ظلت موضع شبهة فى جلبها الدمار على أسرة زوجها وفى خيانتها له . على أنه لا يقاتل غريمه بقوة العضل كما كان يفعل سلفه الفيداوى ، بل يقنع بتحويل صفاتها المدمرة ضد عشيقها ، وهو يعيش مع هذه الزوجة ولا يفكر حتى فى هجرها كما تنص على ذلك السمرتيات .. ويدل هـذا على أن مطلب العفة المطلقة فى المرأة ، وهو المطلب الذى أصبح قاسيا فى فترة لاحقة ، لم يكن بهذه الشدة فى ذلك الوقت . وربما عزى هذا الى ندرة النساء بين الآريين .

ويغلب على الظن أن انحطاط مركز المرأة فى المجتمع الهندى التقليدى راجع معظمه الى أن الآريين فى فترة الاستيطان اتخـذوا زوجاتهم من بين الوطنيين الذين كانوا فى نظرهم قوما منحطين . ثم تبلورت هذه العلاقة فيما بعد ، ولم تعد الزوجة تنتمى الى جنس غريب ، ولم يعد الزوج يشتبه فيها لهذا السبب ، ولكنها هى كانت قد تمثلت فى داخلها قيم تفوق الذكر ، واعتبار زوجها سيدا لها . ولكى يبثه فى عروسه الوفاء الكامل المطلق له يريها «الدروفا» أو النجم الثابت (النجم القطبى) . « دروفا أنت ، انى أراك أى دروفا ، كن أنت لى . ايها المزدهر » .

ويتوسل الزوج الى الآلهة طالبا وفاء زوجته المطلق له . ويتلو هذا البيت من الشعر خلال حفلة الزواج :

« حين تسرحين بقلبك بعيدا جدا لشتى اقطـار الارض كالريح ، ليسـمح فايكارنا ذو الاجنحة الذهبية (النسر العظيم) بان يسكن قلبك معى . ن. ن.» .

وبما أن الزوجة دخيلة على بيت الزوج فانها قد تأتى معهـا ببعض العنـاصر الشريرة . واذ يحس الرجل بهذا الخطر فانه يصرفه بصلاته الصريحة . ففى اليوم الرابع قبل اقامة العلاقة الزوجية يقدم الزوج قرابين من الطعام المطهو فى النار الى آجنى أو اله النار ، وفايو أو اله الريح ، وسوريا أى اله الشمس .

« اى آجنى ، انت كفارة الآلهة .
كل عنصر فيها يجلب الموت على زوجهـا
اصرفه عنها .
اى يايو ، انت كفارة الآلهة .
كل عنصر فيها يجلب العقم ،
اصرفه عنها .
اى سوريا ، انت كفارة الآلهة .
كل عنصر فيها يجلب الدمار على الماشيه
اصرفه عنها » .

وبالمثل يقدم القرابين الى « كاندرا » القمر ، والى جاندارفا على التوالى تكفيرا عن العناصر الساكنة فيها التى تجلب الخراب على البيت والسمعة . وفى كل مرة بعد تقديم قربانه يسكب ما تخلف منه فى اناء الماء ، ومن هذا الاناء يرش على رأسها وهو يتلو :

« العنصر الشرير الساكن فيك ، الذي يجلب الموت على زوجك ، والموت على اطفالك ، والموت على الماشية ، والخراب على البيت ، والدمار على السمعة . ذلك كله احوله الى شر يجر الموت على عشـــيقك . وهكـــذا عيشي معي حتى الشيخوخة ، ن. ن.» .

ورب البيت فى مأثورات جريبا كله طموح وتفاؤل . وهو رجل عملى ، تكمن فيه القدرة على التغلب على شتى المشكلات الفردية بأعمال السحر . فبينما يتناول المدوباركا (وهى خثارة اللبن مع عسل النحل والزبد المصفى) يجلس وهو يردد هذا البيت :

« اننى سيد قومى كالشمس بين الصواعق . هانذا أدوس على كل من يعادينى »
ثم يدوس بقدميه حزمة العشب

وواضح أن الروح المقاتلة القديمة ، روح البطش بالأعداء ، قد اتخذت الآن صورة الفعل الرمزى .

وعند الدخول الى دور القضاء يبدأ القضاة بالتوسل الى المحكمة :

أيتها المحكمــة ، أنت التى تنتمين الى «الانجيرات» ! الكدر اسمك ! العنف اســـمك ! فالسجود لك اذن » ! ثم يدخل المحكمة مرددا !
« لتحمنى المحكمة والجماعة ، لتحمنى ابنتا براجاباتى . ليكن دونى من لايعرفنى . ليتوخ كل الناس الحذر نحوى فيما يقولون » .

وعليه أن يتمتم بهذه الكلمات وهو داخل :

« منعوقا على خصومى جئت هنا ، متألقا لا أناقض . ان سيد هذا الاجتماع رجل لايضارع فى قومة » .

فاذا ظن أن أحدا غاضب عليه خاطبه (صامتا) بهذه الأبيات :

« لتنزع الآلهة الطاهرة الحكيمة قوة السخط والغضب المدمرة التى تسنفر على جبينك ! السماء أنا ، والارض أنا ، كلانا ينزع عنك غضك ، ان البغلة لايمكن أن تنجب ، ن.ن» .

فاذا ظن ان هذا الشخص سيؤذيه خاطبه بهذه الكلمات :

« انى أنتزع الكلام من فمك . انى أنتزع الكلام الذى فى قلبك . حيثما استقر كلامك أنتزعه. انى اعنى ما اقول . فاسقط ايهـــــاالوضيع» .

والطابع الفوكلورى للطقوس الموجودة فى مأثورات جريبا معروض عرضا جليا فى الأقوال والأمثال المتصلة بمراسم ولادة الأطفال . فرب الأسرة ، وهو مرب للماشية وفلاح ، يتوق الى مزيد من الأبناء . وللحصول على الكثير من الأبنــاء ذوى العمر المديد يوصى بعدة طقوس يبدو أنها من قبيل السحر . ويدل القيام بهذه الطقوس الكثيرة على أن الحصول على ولد حى كان امرا عسيرا فى ذلك الوقت، فخـلال طقس الزواج يضع الزوج ولدا طيب العنصر على كل جانب من حجر العروس . وبفضـل هذا العمل يتأكد أنها ستصبح حتما أما لأطفال ذكور . وتقضى الطقوس بأن ينــام العروسان بعد الزواج ثلاث ليال على الأرض ، ويقربا للنار الزيجية عشية وبكورا .

وفى اليوم الرابع يؤدى أول الطقوس السابقة للولادة ، وهو الجاربادانا أو ضمان الحمل . فتقدم الزوجة القربان فى النار وهى تردد أبياتا ، وتتوسل الى الآلهة زوجا زوجا قائلة :

« ليسمح الرجلان ميترا وفارونا، ليسمح الرجلان آزفينس كلاهما ، ليسمح الرجل اندرا وكذلك آجنى ، بان ينمو فى باطنى رجل .سفاها » !

وفى هذه الصلاة تؤكد الزوجة ذكورة الآلهة حتى يجىء الوليد ذكرا . اما الزوج فيصلى قائلا :

« ليدخل رحمك جنين ذكر ، كما يدخل السهم الكنانة ، ليولد رجل هنا ، ولد بعد عشرة اشهر » .

ويزيد رجاءه للالهة أن تعطى غير امراته من النساء اناثا ، أما هو فليوهب ولدا . ويخاطب زوجته قائلا :

« كونى بقرة ولودا وانجبى ولـــدا من النطفة الميمونة
لقد خنقه براجاباتى ، وشكله سافيتار .
انه وقد كتب على غيرك من النساء ان يلدن اناثا
ليسمح بان يضع هنا رجلا .

ولا شك أن موت الأطفال كان خطرا جسيما . ودرءا له يتضرع الزوج للاله آجنى أثناء طقوس الزواج أن يطلق ذرية زوجته من أغلال الموت ، حتى يتمتع بحياة سعيدة مديدة مع ولده وزوجته :

فليأت آجنى ، أول الآلهة ،
وليطلق ذرية هذه الزوجة من اغـــلال الموت ،
فليسمح هذا الملك «فارونا» بأن لاتبكى هذه الزوجة من التعاسة (التى تصيبها) بسبب موت أبنائها سفاها .
فليحم « آجنى جارها باتيا » هذه المراة،
وليمد فى عمر ذريتهـــا حتى تبــلغ الشيخوخة
ولتكن بفضل بطنها الولود اما لاطفـــال احياء
ولينشرح صدرها بابنائها . سفاها .

وفى الشهر الثالث من الحمل يؤدى طقس يدعى « بومسافانا » ، ومعناه ضمان ولادة طفل ذكر . فتصوم الزوجة ، ويعطيها الزوج حبتى فول وحبة شعير مع حفنة من خثارة لبن بقرة لها عجل بلونها ، ويسألها الزوج : « ماذا تشربين ؟ » ، فتجيب ثلاثا : « بومسافانا (انجاب ذكر) ، بومسافانا ، بومسافانا » .

وتقول مأثورات هيرانياكيسن ان على الزوج أن يعطى حبة الشعير لزوجتـه فى يدها اليمنى وهو يردد : « انك لولود » ، وحبتى فول على كل جانب وهو يقول : « أنتما خصيتان » ، ويسكب قطرة من الخثارة على هـذه الحبـات ويردد كلمـة « سفافرتات » . وتأكل الزوجة هذا وترشف الماء . ثم يلمس بطنها بهذه العبارة :

«بأصابعى العشرة المسك لتنجبى ولدا بعد عشرة أشهر» : وتقول مأثورات جايمينى جريا انه بعد أن تأكل الزوجة حبتى فول وحبة شعير مع قطرة من الخثارة يربط فرع من شجرة النياجرودا مع ثماره بخيطين ، أحدهما أبيض والآخر أحمر ، الى عنقها لتلبسه دائما . ويعتقد ان هذه طريقة مضمونة لانجاب الولد . كذلك توصى المأثورات بوضع ساق السوما ، أو ورقة من عشب الكوزا ، أو آخر فرع فى شجرة النياحرودا ، بعد صحنه فى منخر الزوجة الأيمن . وتقول مأثورات باراسكارا جريتا ان على الزوج أن رغب فى غلام شجاع أن يضع صدفة سلحفاة مع بعض الماء على حجر زوجته مشفوعة ببعض التعازيم (المانترات) .

وفى الشهر الرابع أو السادس أو الثامن للحمل تؤدى شعيرة «السيمانتونايانا» أو فرق شعر الزوجة خلال حملها الأول . فيطهو الزوج الثاليباكا ، وهى طبخة من طعام التقدمات يحوى السمسم وفول المودجا وقرابين لبراجاباتى ، ثم يفرق الزوج شعرها الى أعلى بحزمة تحتوى على عدد زوجى من ثمار الأودمبارا الفجة ، وثلاثة أعشاب من الداربا ، وكنانة من الشيهم بها ثلاث بقع بيضاء ، وعصا من خشب الفيزاتارا ، ومغزل ممتلىء ، مرددا هذه الكلمات : « بور بوفا سفاها » ، ثم يربط الحزمة بخيط مثلوث وهو يردد « غنية هذه الشجرة بعصارتها ، فأثمرى وكونى غنية العصارة كالشجرة » . وبعدها يغنى العازفون على العود بعض الأغانى .

ويعد الزوج « السوتيكالايا » أو حجرة الولادة لزوجته ، فيلطخها بمختلف الاعشاب طردا للعفاريت . وتدخل الزوجة الحجرة بعد ذلك ، فان قاربت الوضع وجب على الزوح أن يضع يده والماء يقطر فيها فوق رأسها ويلمسها بيده المبتلة التى تقطر ماء من رأسها نزولا الى قلبها وهو يعزم عليها « كما تهب الريح ، وكما يرتعد المحيط ، كذلك ليتحرك جنينك ، وليخرج خارجا هو والمشيمة » .

فاذا ولد الصبى أدى له الأب شعيرة « الميداجانانا » أو انجاب الذكاء ، و « الأيوسيا » أو شعيرة الحصول على طول العمر ، وذلك قبل قطع الحبل السرى . ويجعل الوليد يلعق عسل النحل والزبد (الجية) بأداة من ذهب (ملعقة أو خاتم ذهبى) ثلاثا ، ويتلو خلال ذلك عبارات فيداوية ، ثم يتمتم بقرب سرة الطفل أو اذنه اليمنى :

ان آجنى طويل العمر ، بفضل الشجر هو طويل العمر .
وبعمره الطويل ذاك اطيل عمرك .
ان سوما طويل العمر ، بفضل الأعشاب هو طويل العمر .
وبعمره الطويل ذاك اطيل عمرك .
ان البرهمى طويل العمر ، بفضل البرهمانات هو طويل العمر .
وبعمره الطويل ذاك اطيل عمرك .
ان الآلهة طويلة العمر ، وبفضل طعام الآلهة (الأمرتا) هى طويلة العمر .
وبعمرها الطويل ذاك اطيل عمرك .
والرسيات طويلة العمر ، وبفضل شعائرها هى طويلة العمر .

وبعمرها الطويل ذاك اطيل عمرك .
ان الآباء طوال العمر ، وبفضل قرابين السفادا هم طوال العمر .
وبعمرهم الطويل ذاك اطيل عمرك .

ثم ينبغى للاب أن يضع خمسة برهمانات فى الجهات الخمس ويقـول لهم : « انفخوا على هذا (الطفل) » ، فيقول البرهمانا الذى فى الجنوب « نفخ الى الوراء » والذى فى الغرب « نفخ الى أسفل » ، والذى فى الشمال « نفخ الى الخارج » وعلى الخامس أن يقول وهو ينظر الى أعلى «نفخ الى أعلى» ، فاذا لم يجد الأب البرهمانات فله أن ينوب عنهم وهو يدور حول الطفل . ويتلو على المكان الذى يولد فيه الطفل .

انى اعرف ايها التراب قلبك الذى يسكن فى السماء ، فى القمر .
ذلك اعرفه ، فعسى ان يعرفنى .
عسى ان نشهد مئة خريف .
عسى ان نعيش مئة خريف .
عسى ان نسمع مئة خريف .

ثم يلمسه ، ويضـع بلطة على حجر ، وقطعـة ذهب على البلطة ، ثم يقلبهما رأسا على عقب ، ويمسك بالطفل فوقهما وهو يتلو :

كن حجرا ، كن بلطة ، كن ذهبا لايبلى . انت حقا النفس المسماة ابنا .
عش اذن مئة خريف .

فى هذه الصلوات كلها يقوم الأب بطقوس هى طقوس رمزية . فحركات المحيط والريح العنيفة تمثل بحركات اليد المبتلة حتى يخرج الوليد من المشيمة . وبهـذه الشعيرة يكفل الحياة الطويلة للطفل ذكر الالهـة طوال العمر . كذلك النفخ حـول الطفل ، فهو جزء من الشعيرة السحرية ، يضيف مزيدا من الانفاس لحياته . وهو يضرع الى التراب ليطيـل حياته . ويوحى لولده أن يكون طويل البقـاء كالحجر والبلطة والذهب .

ويغسل الأب الطفل بالماء الفاتر . ويغسل ثدى زوجته الأيسر ويلقمه للطفل وهو يوجه هذا البيت الى الثدى الأيسر .

« ايها الثدى ، انتفخ من اجل حياته ، ومجده ، وسمعته ، وبهائه ، وقوته » .
ثم يغسل بالمثل الثدى الأيسر ويوجه اليه الكلام .
وضمانا لسلامة الولادة يضع الأب قدرا من الماء الى جوار راس زوجته وهو يتلو :
« ايتها المياه ، انك تسهرين مع الآلهة . وكما تسهرين مع الآلهة فكذلك اسهرى على هذه الأم الوالدة وعلى وليدها » .

كذلك يضع نار الولادة « السوتيكاجنى » جنوبى الباب ليطرد شتى الأرواح الشريرة . وينطق بأسماء العديد من الشياطين والعفاريت ، ويلقى بذور الخردل الممزوجة بقش الأرز فى تلك النار بكرة وعشية حتى تبرح الأم فراش الولادة :

(*) لفظ «برهمى» يشير الى المأثورات الفيداوية والى القوة الخفية الكامنة فيها .

ليختف من هذا المكان ساندا وماركا ،واوبافيرا ، وسوندكيا ، واولوخالا ، وماليمولكا ، ودورناسا ، وسيافانا ، سفاها .
وليختف من هذا المكان « اليخـــات ،وفيليخات ، وانيمسا ، وكيمفادانتا ، واوباسروتى ، وهارياكسا ، وكومبـــين ، وســاترو ،وباترانى نرماتى ، وهانتريموخا ، وسارساباروبا . سفاها .
اى كيزينى ، وباجاهوجا اوباكازينى ،انصرفوا من هذا المكان ، سفاها . ان خادمات كوبيرا، اللابسات ثيابا مختلفة الالوان ، المرسلات من ملك الشياطين ، المنبعثات كلهن من اصل واحد، يجسن فى القرية ليؤذين غير المحميين ، سفاها . امتهن . قيدهن . كذلك يقول رســـول براهمان هــذا . لقد حاصرهن اجنى ، واندرا يعرفهن، وبراسباتى يعرفهن. وانا البراهمانا أعرف أولئك اللاتى يمســكن بالرجال اللاتى لهن اسنان بارزة ، وشعر اشــعث ، واثداء مرتخية ، سفاها . المانشيات بالليل ، اللابسات حليا على صدورهن ، وفى ايديهن سيوف، وهن يشربن من جماجم البشر ، سفاها.
وأبوهن أوكايسرا فياكاراناكا (يمشى) على رأسهن
وامهن تمشى فى المؤخرة ، باحثـــة عن أيدورا فى القرية سفاها .
واختهن التى تجوس بالليل ، تنظر الى الأسرة من ثقب الباب (ساندى) هى التى توقظ الطفل النائم ، وتترصد للزوجة التى اصحت ،مه ، سفاها .
أيها الاله ذو الطريق الاسود ، اجنى ، أحرق رئات هؤلاء الشيطانات ، وقلوبهن ، واكبادهن، احرق عيونهن .

وفى الشهر الخامس أو السادس بعد ولادة الصبى تؤدى شعيرة «الأنابرازانا» أى اطعام الطفل بالغذاء الجامد . وتوصى مأثورات جريبا بمختلف الطيور والأسماك طعاما أول للطفل لتبث فى الصبى خلال شتى . فان شاء أبوه أن يكون الطفل طلق الكلام أطعمه لحم طير « البارادفاجى » واذا أراد له تغذية وفيرة أطعمه لحم الحجل، وان اراده خفيف الحركة سريعها أطعمه السمك وأن أراد له طول العمر أطعمه طير الكركاسا . وان أراد له تألق القداسة أطعمة طير «الآتى» . فان أراد له الاب هذه الخلال جميعا أطعمه هذه الأطعمة كلها .

ويقوى من روابط الحب بين الوالد والولد مابين قسماتهما من تشابه . فاذا عاد الأب من رحلة ورأى ابنه يتنمنم قائلا :

« من اعضائى انت خارج ، ومن قلبى انت مولود . انك حقا النفس التى تسمى ابنى ، عش اذن مئة خريف .

ثم يقبل راسه وهو يقول :

بهمكارا الاله بارجاباتى الذى يهب حياة مؤلفة أقبلك ن.ن فعش مئة خريف ثم يقبله ثلاثا بهمكارا الأبقار ويتمتم فى أذنه اليمنى

« هبنا الكنوز النفيسة الوفيرة اى اندرا السخى الحثيث السير . هبنا أن نعيش مئة خريف ، أعطنا الكثير من الابطال اى اندرا القوى الفك «ثم يتمتم فى اذنه اليسرى» أن اندرا ، امنحنا خير الكنوز ، العقل الراجح ، والسعادة، والثراء الوفير ، وصحة الابدان ، وحلاوة الكلام ، ولتكن أيامنا أيام سعد .

ومما يسترعى النظر أن مأثورات جريبا تقضى بأن الزوج هو الذى يقوم بعمل القابلة ويسمل الكاهن خلال الوضع . ويوحى هذا ايحاء قويا بأنه لم يكن فى الأسرة العادية فى تلك الفترة من الأعضاء الكبار أحد غير الزوجين . وهكذا تتميز الفترة بعدم وجود العائلة المشتركة التى تتألف من أكثر من جيلين وعدة أزواج ، وكثيرا ما نعتبر النظام المميز للهيكل الاجتماعى الهندى التقليدى ، وهذا وضع يسهل فهمه ، فقد كان لزاما على الآريين وهم يستعمرون المناطق الشاسعة التى فتحوها أن يكونوا خفاف الحركة ، وهذه ظروف لم تناسب العائلة الكبيرة المشتركة . وقد اكتسب ذلك النظام مكانته المحورية حين توطدت الزراعة المستقرة بالمحرات .

كذلك يدين النظام الطبقى الهندى الذى عاش أكثر من الفى عام بالكثير لاصطدام الأجناس . ولكن الطبقات الدنيا ، التى يبدو أن معظمها منحدر من أصل غير آرى ، ظلت منذ زمن بعيد تتقبل تفوق الطبقة العليا باعتباره نظاما منزلا ، وتتقبل خدمة هذه الطبقة على أنها واجبها المقدس . ولم يكن هذا الموقف قد ثبت على شكل المؤسسة الاجتماعية فى فترة المأثورات فكان على رب الأسرة الآرى أن يجاهد العثور على خدم من بين الوطنيين ، ولم يكن من السهل الاحتفاظ بهم . فكان يقبض عليهم ويكرهون على خدمة سادتهم . وكثيرا ما أتقوا من هذا العمل البغيض . وتوصى المأثورات بشعيرة سحرية تسمى «الأوتولاباريميها» للخادم الذى ألف الهرب . فكان على السيد أن يفرغ بوله فى قرن حيوان حى ، ويدور حوله ثلاث مرات ، موليا جنبه الأيسر له ، ويرش البول حوله وهو يقول :

من الجيل (الذى ولدت عليه) ، ومن أمك ، ومن أختك ، ومن أبويك واخوتك ، ومن أصحابك أقطعك . أيها الخادم الابق . لقد طوقتك بالماء . أما والماء من حولك فالى أين تذهب .

فاذا هرب الخادم أرقد مولاه نارا وقدم قربانا وهو يتلو :

ليعثر من حولك محدث العثرات ، ليقيدك باغلال اندرا ، ويحلك لى ، ويقود آخر الى .

وتؤكد المأثورات أن الخادم يلزم دار مولاه فى هدوء بعد أداء هذه الشعيرة .

وهكذا يبدو أن مأثورات جريبا تتيح لنا لمحات نادرة تنير المنطقة المعتمة فى سر المدنية الهندية . فهى ترينا كيف رفعت التقاليد الفولكلورية لشعب فاتح الى مركز القشرة الحضارية الراقية فى هذه المدنية المركبة . وواضح مع ذلك أن الفاتحين اضطروا الى تلقى واستيعاب قدر كبير من حضارة الشعب الذى غزوه ، وبدأوا علاقتهم معه جملة وتفصيلا .

ولقد أنتج التصادم بين تيارين حضاريين قوالب معقدة . فالصراع المكشوف خف ، ولكنه ولد هيكلا حضاريا اجتماعيا طبقيا ، حل فيه وكرس اخضاع الشعب المغلوب للغالب .

وهذه البنية المعقدة للصرح الهائل صرح النظام الطبقى الهندى ، شاهد على هذه العملية . فمع ان العداء بين الغزاة الاريين والأهالى الوطنيين قد انتهى فانه افضى الى سيادة الآريين سيادة شاملة .

ومركز المراة الوضيع فى النظام المورث ، والنظرة الشاكة التى كان المجتمع ينظر بها اليها ، كان راجعا جزئيا ـ فيما يبدو ـ الى انحدارها من القبائل الوطنية . على أن أسس هذه المدنية أرسيت ارساء مكينا ، بمعنى أن النساء و «السودرات» (الخدم) كلاهما تقبل وضعه على أنه وضع طبيعى منزل ، وكان يرتعد فرقا حتى من مجرد التفكير فى التمرد عليه .

ترجمة : فؤاد أندراوس

ولد عام ١٩٣٨ • وهو يعمل الآن فى مشروع بحث عن القيم والنظم القضائية فى التقاليد الهندسية • نال الدكتوراه برسالة موضوعها «الفلسفة الاجتماعية لدى بعض الاسمرتيين المتأخرين» • وقد أصدر كتابا بعنوان «القيم والنظم الاجتماعية لدى الاسمرتيين المتأخرين» •

بقلم : شريراما أندراديڤا

رئيس مشروع الالف كتاب فى وزارة الثقافة سابقا ـ



المقال فى كلمات

يتحدث هذا المقال عن الأرواح التى يؤمن بوجودها البعض ايمانا راسخا ، وينكرها البعض الآخر ، ينكرها أنصار المذهب المادى الذين لا يؤمنون الا بما تدركه الأبصار والأسماع والحواس ، أما ما وراء ذلك فانهم يعزونه الى شطحات الخيال والى العقل الباطن . ولا يتناول هذا المقال الأرواح برمتها ، ولكنه يتناول تلك الأرواح الخائفة المنتقمة التى تصب جام غضبها على الناس بدافع الانتقام . ويعرفنا المقال بأن الأرواح المنتقمة ان هى الا أرواح يسيطر عليها البغض والرغبة فى الأخذ بالثار ، ولقد كان المعتقد منذ زمن بعيد فى اليابان والصين أن روح الشخص الذى توفى بسبب حزن عميق تتجول الى الأبد دون ان تستطيع العثور على مستقر لها ، نافرة من علم الأحياء . وتصور لنا «جنجى مونوجاتارى» القصة التاريخية الشهيرة كيف تنتقم الأرواح الغاضبة فى عالم مابعد الموت ، اذ أن روح حبيبة الأمير جنجى ــ روكوجى مياسو دوكورد ــ تقضى على كل غريماتها ، وتتسبب فى مرض « موراساكى ــ نو ــ توى » بمرض خطير . ويبين موضوع هذه القصة ، التى تعد أعظم قصة يابانية وأهم الأعمال الدرامية ، مدى تاثير الأرواح المنتقمة على ثقافة اليابان.

ولا يتجلى أثر الأرواح المنتقمة فى قصص اليابان والصين فحسب ، بل يتجلى كذلك فى عقائدهم وأشعارهم وأعمال فنانيهم .

وقد حاول اليابانيون والصينيون جهد طاقتهم تهدئة هذه الأرواح المنتقمة ببناء المعابد لها وترتيل الأناشيد . وظل الحال على ذلك حتى الاصـلاح الدينى الذى جرى على أيدى بعض الطوائف الدينية التى وقفت موقفا مناهضا للتنبؤات الفلكية ولعنة الموت وكل أنواع التطير . وهذا الاصلاح الدينى حرر اليابانيين من حـكم الارهاب الطويل الذى فرضته الأرواح المنتقمة ، ولكن نجاح هذا الاصلاح لم يكن كاملا ، لأن الخوف من الأرواح وعبادتها مغروسا بعمق فى العقلية اليابانية الى حد أن هذه الطوائف البوذية الجديدة وجدت نفسها مرغمـة على التوفيق بينها وبين العقيدة القديمة .

ويتساءل الكاتب : لماذا ظلت عبادة هـذه الأرواح المنتقمة هذا الزمن ، ولماذا ضربت بجذورها عميقا فى اليابان ؟ وما دلالتها من وجهـة النظر الفلسفية ؟

ويجب على ذلك بأن عبادة هذه الأرواح تكشف عن جوانب دينية وسياسية . ففيما يتعلق بالدين يجد الانسان فى هذا آثارا لعبادة الموتى القديمة . أما الجانب السياسى فيتجلى فى الطريقة الميكيافيليـة التى تتجلى فى استغلال السـلطات لاراقة الدماء ، فكل من يسـتحوذ على السلطة سواء عن طريق الثورة أو الحرب يحكم فى معظم الأحيـان على عدوه المنهزم بالموت ، ثم يرفعه الى مصـاف الآلهـة لكى يتيح لأولئك الذين كانوا أتباعا له أن يحفظوا ماء وجوههم حين يصبحون من رعاياه .

وفى نهاية القرن السابع عشر شرعت اليابان فى تخليص نفسها من عبادة الأرواح المنتقمة ، ولكنها لم تحرر نفسـها تحريرا كاملا الا بحلول القرن الثامن عشر ، ولكن هذا لم يمنع هذا الاتجاه من أن يظل عميق الجذور فى بنية البلاد حتى يومنا هذا .

أعطيت هذه المقالة عنوان «أصل نشأة الأرواح المنتقمة» محاكيا بحث «نيتشه» الذى كتبه بعنـوان « أصـل نشـأة الأخـلاق » (Zur Genealogie der Moral) وفى هذا الكتاب يبين نيتشه أصول الأخلاق المسيحية وماهيتها ، وهى الأخلاق التى تضع أساس المدنية الأوربية . وسأحاول ــ على نحو مماثل ــ أن أبين أصول تصور الأرواح المنتقمة وماهيته ، وهو التصور الذى يبدو لى أنه يشكل أسـاس المدنية اليابانية .

وقد يبدو غريبـا ن نتحدث عن تصـور للارواح المنتقمة . ومع ذلك فان نوريناجا موتورى Norinaga Motoori يعد « المونو ــ نوارى » mono-noaware (الطابع الكئيب للاشياء) ماهية الحضـارة اليابانيـة ، على حين ربط ديسـتز

(١) ترجمتها عن اليابانية : سوزانا كوتينى .

سوزوكي Daisetsu Suzuki الذي تأثر بعقيدة زن Zen ماهيتها بتصور العدم ، وربطتها « روث بيندكت » Ruth Benedict بمفهوم « العار » في مضاد مفهوم الجريمة . وأنا لا أشعر بأن هـذه الآراء المختلفة التى سبقتنى آراء مخطئة ، لأنها تقبض بلا شك على جوانب معينة من حضارتنا ، ومع ذلك اتجاسر على القول بأنها متأثرة تأثرا أعمق بتصور « الأرواح المنتقمة » .

فما تلك الأرواح اذن ؟ انها أرواح يسيطر عليها البغض ، أو الرغبة فى الانتقام. وكان من المعتقد فى اليابان منذ زمن طويل جدا أن روح الشخص الذى توفى بسبب حزن عميق تتجول الى الأبد دون أن تستطيع العثور على مستقر لها ، نافرة من عالم الأحياء .

وهذه الفكرة وجدت فعلا فى الصين القديمة ، وفى أنحاء العالم البدائى . وهكذا يؤكد « فريزر » فى كتابه « الغصن الذهبى » سيطرة الخوف من أرواح الموتى على البدائيين جميعا ، وكيف يلون هذا الخوف رؤيتهم للعالم . ومهما يكن من أمر فانه يبدو لى أن هذا الخوف قد قل أو اختفى فى زمن مبكر نوعا ما فى كل من أوربا والصين بتأثير المسيحية أو الكونفوشيوسية . أما فى اليابان فكان الأمر على خلاف ذلك ، اذ دام الخوف من الأرواح ردحا طويلا من الزمن ، وساد حضارة البلاد ، على الأقل حتى نهاية القرن الحادى عشر ، أى فى العصر الذى ظهرت فيه أشكال جديدة من البوذية ، مثل طوائف « الأرض الطاهرة » أو « زن » Zen . وكانت تهدئة أرواح الموتى فى ذلك العهد هى الشغل الشاغل لتلك الأديان .

فلنضرب مثلا بال « جنجى مونوجاتارى » Genji-Monogatari التى أشعر مزهوا بأنها علامة تاريخية بارزة ، حيث أن اليابان استطاعت فى القرن الحادى عشر أن تنتج رواية على مثل هذا الجمال والرقة . وأرى أنها تتميز بفهم لعلم النفس يمكن أن يضارع أحدث الروايات الأوربية . ومع اننى يابانى حديث فاننى أعجب « للامتناع » المتكرر الذى التزمه « الأمير جنجى » الشخصية الرئيسية فى الرواية . « والامتناع » هو الانتقال من مكان الى مكان آخر لتجنب غريق منحوس . ومن الجائز أن الخوف من أرواح الموتى كامن وراء هـذه العادة . فمن الضرورى أن « يمتنع » المرء ، وأن يلزم الانسان داره فى الأيام التى يعانى فيها من تعذيبها . ويستغل الأمير جنجى الطائش هذه العادة ليزور النسوة اللواتى لم يكن يستطيع رؤيتهن بوجه عام .

والأمثلة العديدة « للامتناع » المذكورة فى الرواية تجعل من العسير على اليابانى المعاصر أن يفهم العالم الذى يحيا فيه أبطال رواية « جنجى — مونوجاتارى » .

وفى عصر « الأمير جنجى » كانت أرواح الموتى قوية بلا شك ، مما يدفع الى اعتناق النظرية القائلة بأن اللحن الدال leitmotiv فى الرواية هو تصور « الانتقام » . ان « ياسابورو ايكيدا » Yasaburo Ikéda مؤلف هذه النظرية ، والتلميذ الشهير للكاتب « شينوبو أوريجوتشى » Shinobu Origuchi

بقرر فى اصرار أن « جنجى مونوجاتارى » ليست الا تلاوة لسلسلة من أفعال الثأر تؤديها الروح ، روح « روكوجى ــ مياسودوكورو » Rokujô-Miyosudokoro حبيبة الأمير جنجى ، وهى حية فى بادىء الأمر ، ثم وهى ميتة بعد ذلك ، التى تقضى على كل غريماتها : فتقتل يوجاو Yûgaô أولا ، ثم أوى Aoi بعد ذلك ، وتتسبب فى مرض « موراساكى ــ نو ــ أوى » Murasaki-no-ue بمرض خطير ، ثم تدفع أخيرا « جوزان ــ نو ــ ميا » Josan-no-miya الى الانتحار . ومن ناحية أخرى يتبنى الأمير جنجى « تاماكازورا » Tamakazura ابنة يوجاو ، « وسايجو » ابنة روكوجو ــ مياسو دوكورو ، ويرمى هذا التبنى ــ وفقا لياسابورو ايبدا ــ الى أن يهدىء من أرواح الموتى ، والا انتقموا لأنفسهم من الأمير .

وهذه النظرية التى أراها معقولة ، لاتكشف الى أى مدى كان اليابانيون فى القرن الحادى عشر ، يخشون الأرواح فحسب ، ولكنها تكشف أيضا عن الهدف الحقيقى لرواية « جنجى ــ مونوجاتارى » ، وهو تهدئة أرواح أولئك الذين وقعوا ضحية لشهوانية الأمير .

ورواية الجنجى ــ مونوجاتارى مرتبطة فى الثقافة اليابانية بال « نو » ويعد الـ « نو » بوجه عام هو مسرح الرموز ، مسرح « السحر المرهف » ، yugen ، مسرح العدم . ولكنه فى رأيى هو مسرح الأرواح المنتقمة ، من حيث أن هذه الأرواح هى أهم الشخصيات ، وفى مسرح الـ « نو » عند « زيامى » Zéami المبدع العظيم لهذا الشكل من الفن الدرامى ، يمثل « شيتيه » shité (ومعناها الشخصية الرئيسية protagonist فى معظم الأحيان تقريبا روحا من الأرواح ، ويمثل الـ « واكى » waki (الشخصية الثانوية) دورا لا أهمية له تقريبــا . ويظهر الـ « شيتيه » ــ الذى هو تجسيد للروح المنتقمة ــ أمام الـ « واكى » على هيئة غير مرئية للناس ، هى « الآى » ai . وفى الوقت نفسه تظهر الأرواح دائما فى صورها الانسانية العادية ، أو بمعنى آخر تكتسب الأرواح بعدا مزدوجا ، فهى هى انفسها، وهى فى الوقت نفسه هى أولئك الذين لا تدركهم أبصار الأحيــاء . وكمــا نرى فى تحليل هيدجر للوجود ، حيث يميط الانسان العادى الانسان الوجودى فى داخله ، فانه فى الجزء الأول من مسرحية الـ « نو » يكشف الانسان العادى عن نفســه من خلال الأجوبة التى يرد بهما على الأسئلة التى يوجهها الـ « واكى » وعلى هذا النحو يبسط تدريجيا ذاته الحقيقية . ولـ « جو ــ ها ــ كيو » (المقدمة ــ والتطور ــ الخاتمة) هذه العناصر الثلاثة المعروفة ــ دور رئيسى يميف فيه الـ « شيتيه » القناع عن شخصيته الحقيقية من خلال موســيقى تتزايد سرعتهــا ، ومن خــلال الرقص . وعندما يصل الـ « شيتيه » الى قمة الجنون ، ويقترب من ذروة كشفه ، يتحول الـ « واكى » من متفرج الى طارد للارواح ، وفى سبيل تهدئة الأرواح يهيب بالقوة الباطنة التى يملكها من الحقيقة البوذية ، وبهذا يتمكن من السيطرة عليهــا تماما ، وتفريق شملها .

وتكاد مسرحيات « زيامى » العديدة كلها تتبع هــذا النموذج . ففى معظمها

يجسد الـ « شتيه » عالم الأرواح كما يتمثل فى الأساطير اليابانية القديمة مثل روكوجو ــ مياسودوكورو « Rokujô-Miyasudokoro » و «أونو ــ نو ــ كوماتشى» Ono-no-Komachi وميناموتو ــ نو ــ يوشيتسونية Minamoto-no-Yoshitsuné وتظهر الأرواح على المسرح حين يستدعيها زيامى ، فتشركه فى أحزانها ، ثم لا تلبث أن تختفى ، بعد أن تثوب الى الهدوء و «زيامى» بهذا المعنى هو بكل تأكيد الكاهن الأعظم للارواح المنتقمة .

ويبدو أن الـ « كابوكى » Kabuki المشتقة من الـ « نو » قد ورثت هذه السمة الخاصة بتهدئة الأرواح . ويتألف جمهورها من سكان المدن ، على حين أن مسرح الـ « نو » مقصور على نبلاء البلاط الامبراطورى ، وعلى الساموراى Samura . ومن الطريف أن الشخصيات العظيمة من أمثال « سوجاوارا ــ نو ــ ميتشيزانية » Sugourara no-Michizané و « تايرا ــ نو ماساكادوا » Taira-no-Masacado « ميناموتو ــ تو ــ بوسيتسونية » Minamoto-no-Yoshitsuné السبعة والأربعين « رونينز » Ronins لـ « آكو » Ako قضى عليهم جميعا بالموت على أيدى أصحاب السلطان ، مباشرة أو غير مباشرة .

وفى ذلك العصر ، كان الجمهور المفتون بتلك التشخصيات يعتقد أنهم لن يصلوا الى الحالة البوذية ان لم يتمكنوا من اثبات براءتهم ، وتحرير أنفسهم من شهوتهم الى الانتقام . وان الحقيقة التى تقول ان موضوع أعظم رواية يابانية وأهم الأعمال الدرامية هو تصور الأرواح المنتقمة تبين مدى تأثيرها القوى على ثقافة اليابان .

وربما أشار بعض الناس الى أن الرواية والمسرح ما هما الا مظهران من ثقافة تشمل على الدين والفنون الجميلة والشعر الخ .

فلندرس اذن الأشعار التى نظمت وفق الأسلوب الصينى المزعوم ، الذى نجد فيه حضور ثلاثة من الأرواح المنتقمة العظيمة . ومن ضمن هذه الأشعار قصائد سوجاوارا ــ نو ــ ميتشيزانية الذى يعد فى نظر اليابانيين أعظم الشعراء الذين نظموا وفق الأسلوب الصينى ، وأعظم حكماء البلاد . وهو يوضع فى مصاف آلهة العلوم ، كما أن هناك معابد مشيدة خصيصا من أجله فى كل مكان . والطلاب الذين يتقدمون لامتحانات الالتحاق بالمدارس لازالوا هم وآباؤهم يزورون حتى اليوم معبد تنجين Tenjn ولا أستثنى نفسى من ذلك ، فعلى الرغم من اننى أعتبر نفسى ملحدا فاننى أؤدى الصلاة فى معهد تنجين فى كيتانو حين تقدم ابنى لدخول الامتحان الالتحاق بالجامعة . فلماذا كان « سوجاوارا ــ نو ــ ميتشيزانية » مبجلا الى درجة أنه رفع الى مصاف الآلهة ؟ أكان ذلك لما تنطوى عليه قصائده من جمال ، أم لما تتسم به معرفته من عمق ؟ لا شك أن اسعاره ــ وهى يابانية أكثر منها صينية ــ ذات طابع عالمى ، بيد ن هذا ليس هو السبب الذى رفعه الى مصاف الآلهة ، بل نفى على أثر مؤامرات تتعلق بـ « فوجيوارا ــ نو ــ توكيهيرا » Fujiwara-no-Tokihira ، ولانه قضى نحبه فى المنفى . وقيل حينذاك ان النكبات التى

حلت بالبلاد كانت بسبب انتقامه الذى يشفى غليله . بل ان جميع المسئولين عن نفيه قد انتهوا ــ فضلا عن ذلك ــ الى نهايات غريبة . وحين عزا الناس للكوارث التى حاقت بالبلاد الى الأرواح المنتقمة كانوا ينتقدون ــ ضمنا ــ سلطات ذلك العصر . بل ان شهوة العالم للثأر استخدمها الناس خارج الدوائر الحكومية ، الذين كانوا خصوم فوجيوارا ــ نو ــ توكيهيرا . وكل هذه الظروف أسهمت فى تأليهه ، وفى انتشار معابد تيمانجو Temmangû الجميلة ، سواء فى العاصمة أو فى دانزايفو Danza fu (مقر حكومة كيوشو Kyûshû العسكرية) هنا حيث قضى نحبه . ومنذ ذلك الحين انتشر تأثر روحه «الأدبية» المنتقمة ، بعد أن استوعبت بعض الآلهة القديمة ذات الطبيعة المماثلة ، حيثما توجه الانسان استحال عليه أن لا يجد معابد مخصصة له .

هذا ، اذن ، مجال آخر للثقافة اليابانية ما برح « معذبا » بالأرواح المنتقمة . ويبقى أيضا الدين ، والفنون الجميلة ، وال « واكا » (وهو قالب شعرى يابانى أصيل) . وربما اتفق المرء مع كثير من المفكرين المعاصرين فى أن فن المعمار اليابانى الخالص ، والنحت ، وبعض القصائد مثل مانيوشو Manyôshû وكوكينشو Kokinshu ، لا تمت بأية صلة للارواح المنتقمة . وكنت على هذا الاعتقاد حتى ثلاثة أعوام مضت ، بيد أن سلسلة من الدراسات التى قمت بها فى ذلك العهد غيرت رأيى تماما . ولن أخوض فى هذه الدراسات بالتفصيل هنا ، فقد نشرت فى « سوبارو » ، Subaru واحيل القراء المعنيين بهذا الموضوع الى « الصليب المختفى ، بحث عن معبد هوريوجى » Hôryuji ، و « الى أغانى تحت الماء ، بحث عن كاكينوموتو ــ نو ــ هيتومارو » Kakinomoto-no-Hitomaro مقتصرا هنا على ملخص سريع لهذين البحثين المطولين .

من المتفق عليه بعامة أن البوذية دخلت اليابان على يد الأمير شوتوكو Shôtoku الوحى المشهور على الامبراطور سوكو فى بداية القرن السابع . وهو الذى وضع ــ الى جانب منصبه ــ أسس النظام القانونى ، والبناء الادارى ، وقد شيد فى منطقة ياماتو التى كانت مقر العاصمة حينذاك ــ كثير من المعابد اعترافا بمواهبه . ومن هذه المعابد المعبد العالمى الذائع الصيت « هوريوجى » Hôryûji فاذا وضعنا فى اعتبارنا تركيبه الخشبى ، وهو أقدم تركيب فى العالم ، وما فيه من نحت وتصاوير ، يستطيع المرء أن يميز فيهما تأثير أسلوب « سوى » و « تانج » فان هذا الكنز من الفن الشرقى يمثل حتى هذا اليوم كثيرا من الأسرار . فلنبدأ بتاريخ بنائه . جرت مناقشات طويلة لتحديد هل هذا البناء الحاضر هو البناء الأصلى الذى شيد فى أوائل القرن السابع ، أم انه أعيد بناؤه فيما بين النصف الثانى من القرن السابع وبداية القرن الثامن . واخيرا قبلت النسخة الثانية بعد اكتشاف بقايا معبد أقدم داخل أسوار هوريوجى. ولكن ظل زمن بناء هذه الروائع وشخصية بانيها مجهولين، كما ظل مجهولا أيضا سبب بنائها ، وفضلا عن ذلك لماذا يوجد عمود ضخم فى منتصف « الشومون » Chûmon (اى البوابة المركزية) ، بحيث تبدو كأنها تسد الطريق ، على حين أن المألوف هو اقامة باب يسمح بالدخول والخروج ؟ وحتى يومنا

هذا تقوم حوائل أمام هذا الباب تعوق الدخول . وهناك ايضا أسرار عديدة تتصل بالهيكل الذهبى ، وبالبرج الذى يعد النقطة البؤرية فى بنية المعبد . وكذلك جناح يوميدونو Yumidono شيئا ملغزا ، وهو بناء ثمانى الأضلاع قائم فى مركز الدير عن الدير الغربى . وهذا الجناح يضم تمثالا لم يكتشف الا فى سنة ١٨٩٠ حين خرق فينولوسا Fenolosa ـ تنفيذا لأوامر الحكومة اليابانية ـ التحريم المضروب ، وكشف القناع عن « جوزيه ـ كانون » Guzé-Kannon وقد ظل هذا التمثال منتصبا ألف عام ، ممسكا بمحرقة جنائزية فى احدى يديه ، وارتسمت ابتسامة غامضة على شفتيه . واسترعت الابتسامة انتباه « فينولوسا » ، فلم يتمالك من مقارنتها بابتسامة الموناليزا ، وان تكن هده موناليزا متوعدة . ويرى الشاعر والنحات « كوتارو تاكامورا » Kôtarôô Takamura أن تعبير الوجه يضع هذا التمثال بين أعظم أعمال الفن البوذية . وحين نفض فينولوسا الغبار الذى تراكم بفعل الزمن ، وفك الأربطة البيضاء التى غطى بها التمثال ، ليظهر الوجه المختفى ، لاذ رهبان معبد « هوريوجى » بالفرار ، خوفا من أن يسقط عليهم لأنهم تجاسروا ونظروا الى مالا ينبغى النظر اليه . وهذا يجعلنى أعتقد أن هناك سرا غير عادى ينبغى الحرص على اخفائه عن الفانين .

والحق أن ألغاز معبد هوريوجى لاحدود لها . وقد أعلن أحد المؤرخين أنه مع حدوث كل كشف تتكشف أسرار جديدة . وقد خيل الى ذات يوم أن لغز معبد هوريوجى أصبح واضحا : هل للمعبد الذى أعيد بناؤه دلالة مختلفة عن المعبد القديم ؟ ذلك ان حظوظ أسرة الامير الذى شيد المعبد الاول قد تبدلت تبدلا عميقا ، وفى عام ٦٤٣ ، أى فى العام الثانى من عصر كوجيوكو Kogyoku ، حلت بالأسرة نكبة رهيبة : اذ قام جيش الحكومة بقيادة سوجا نو ـ ايروكى Soga-no-Iruki بذبح سلالة الامير التى تتألف من خمسة وعشرين شخصا . ويلقى «نيهون شوكى» Nihon Shoki المسئولية على «سوجا ـ نو ـ ايروكى وحده ، غير أن وثائق تاريخية أخرى تجعلنى أعتقد أن المذبحة تمت بايعاز أيضا من القوى الحاكمة ، التى قامت بالتعاون مع قبيلة «فوجيوارا» Fujiwara ، بما يعرف باصلاح «تايكا» .

وبسبب هذه المأساة لطخ معبد «هوريوجى» بالدم ، والتهمته النيران فى العام الثامن من عهد «تنتشى» Tepchi . وظلت ذكرى هذه الجريمة محفورة فى أعماق ذاكرة الحكام الذين تلاحقوا بعد ذلك ، والذين رأوا فيها نذير شؤم ، لأنه من خلال هذه المذبحة أنشىء نظام الحكم الجديد . وفى كل مرة تحل نكبة بالاسر الحاكمة ـ كانت تعزى الى روح الامير ـ كما كان الامر فى حالة «سوجاوارا ـ نو ـ ميتشيزانيه» ، يغذى ذلك الاعتقاد التوقير الذى كان يحمله الناس له . وفى ذلك العصر منح الأمير هذا الاسم الجميل جوجو ـ شوتوكو ـ هو . Jôgû-Shôtoku . وأن يكون للمرء اسم جميل شىء خطر فى اليابان ، وهكذا من بين اباطرة «هايكى ـ مونوجاتارى» (تاريخ هايكى) Heike الذين منحوا اسم هذه المنطقة من أمثال شيراكاوا Shirakawa ، وتوبا Toba ، وكونوى ، اثنان منهم لم ينالا الاحترام ، هما : سوتوكو

Sutoku ، وأنتوكو . وكان لكل منهما اسم جميل. وانتهى كل منهما نهاية فاجعة . أما الاول فقد خلع عن عرشه ونفى الى جزيرة ساتوكى Sanuki حيث قضى من القنوط نحبه ، وكان يحيا على أمل العودة متحولا فى صورة «تنجو» (١) Tengui ليثأر لنفسه من اليابان بأسرها . أما الامبراطور الثانى فقد مات غرقا فى سن السادسة فى مياه خليج دان ــ نو ــ أورا Dan- no-ura مع فرسان قبيلة «هايكى» . وهذان الامبراطوران المنحوسان أعطيا أجمل الاسماء . وعلى هذا النحو حاولت الاجيال اللاحقة تهدئة روحيهما المنتقمة السخيفة . ويمكن أن يتخيل المرء أن هذه الحالة تنطبق بالمثل على الامير شوتوكو . Shôtoku فتسميته بذلك الاسم الجميل يرتبط ارتباطا مباشرا بمذبحة أسرته .

وأنا أعتقد أن معبد «هوريوجى» كله يشيع فيه الخوف الذى توحى به الروح المنتقمة لذلك الامير المأساوى ، تلك الروح التى سجنت الى الأبد فى ذلك المعبد ، وثابت الى الهدوء حتى آخر الزمان . الا يفسر هذا باب الـ «شومون» ؟ هذا الباب لا يفتح الا مرة واحدة كل خمسين عاما بمناسبة عيد «داى ــ شو ــ ريو» Dai-shô-ryô احتفالا بتهدئة روح الامير . ولم يكن يسمح بالطبع ــ قبل عهد ميجى بأن يدخل المدنسون الى المعبد . وفى رأيى أن التماثيل العديدة المقامة فى المحراب الذهبى تمثل أعضاء أسرة الامير ، وأن معبد «هوريوجى» شيد لمساعدة أرواح الضحايا الخمسة والعشرين لبلوغ مقام بوذا ، فى فردوس «تنجوكوكو» Tenjukoku البعيد . ولا أظن أن آثارا من العقيدة الطاوية قد تسربت هنا فحسب ، بل كذلك آثار من الطائفة المسيحية المعروفة بالنسطورية nestorianism

ويبدو أن هذه الارواح الشبحية تعود الى الظهور من حين الى آخر . رغم سجنها الصارم ، لتثأر لنفسها . ففى سنة ٧٣٧ (أى فى العام التاسع من حكم تمبيو هلك أبناء فوهيتو أقوى أفراد قبيلة فوجيوارا واحدا اثر الآخر ، وكانوا على وشك الاستيلاء على الحكم . وكذلك تعرضت شقيقتهم الصغرى الامبراطورة كوميو Kômyôô وابن شقيقتهم الامبراطور شومو Shômu لاخطار رهيبة . ولم تمض سنتان حتى شيد الدير الشرقى وجناح يوميدونو Yumédono ، ووضع تصميمهما لاحتواء روح الامير شوتوكو المنتقمة احتواء أشد فاعلية ، فأقيم «زوشى» Zushi على افريز صخرى مزدوج شبيه بشاهد القبر ، ووضع على الـ «زوشى» تمثال كانون Kannon بابتسامته المتوعدة التى أشرنا اليها آنفا . وسجنت روح الامير فى هذا التمثال تحت طبقات عديدة من الأربطة البيضاء . وعلى الباب نقشت العبارات السحرية التى تحذر من أن أقل انتهاك للمحرمات سيؤدى الى الانهيار الفورى للمعبد . ومانشاهده فى جناح «يوميدونو» يشهد على رعب عميق .

ثمة أشياء كثيرة يمكن أن تقال عن معبد «هوريوجى» ، وان كنت أعتقد أن الافتراض البسيط القائل بأنه شيد لتهدئة أرواح أسرة الامير «شوتوكو» يقدم

---

(١) كائن أسطورى ، بوجه أحمر ، وأنف طويل ، من المفروض أنه يعيش على سفوح الجبال ، ومنها يتحرك فى قفزات خيالية ، تدفعه الشعيرات القصيرة الصلبة التى تنمو على سطح جلده .(ج. سيسلان) .

تفسيرا كافيا لكثير من الالغاز . وبالطبع لم يقبل جميع الخبراء بهـذه الدعـوى ؛ ولكننى أعتقد أن الحقيقة ستقنع الناس جميعا فى الوقت المناسب .

واذا كانت هذه النظرية صحيحة فلابد من تعديل كل تفسيرنا للثقافة اليابانية تعديلا كبيرا ، وبخاصة فكرتنا عن البوذية ، اذ يقال ان البوذية دخلت الى اليابان فى عهد الامير شوتوكو . وهذا صحيح ، ولكن ينبغى أن ننظر اليها من وجهة نظـر تهدئة روح الامير . وبعبارة أخرى نقول ان البوذية لم تستقر فى اليابان ، لا لأنها تدعو الى تعاليم نبيلة ، أو لأنها جلبت الخير الى العالم ، ولكن لانها قامت بدور صانع السلام على نحو أشد فاعلية من الاساطير اليابانية الخاصة بعبادة الآلهة منذ أقـدم العصور

وكانت «السوترا» sutra التى ترتل فى معظم الاحيـان حينذاك هى «هانيا» Hannya (ماهابراجنا باراميتراسوترا) Mahaprajnaparamitrasutra والكونجوميوكيو Kongôômyôkyô (سوفارنابرافاسوتامـا سوترا) . وكانت الـ «هانيا» ترتل بوجه خاص دائما كلما حلت نكبة بالشعب . ولم نفطن الا منذ عهد قريب الى أنها موضوعة لطرد الارواح المنتقمة . والـ «واكى» waki الخاص بمسرح «نو» الذى أشرنا اليه آنفا يهدىء الارواح بترتيل «هانيا» سوترا . وبنصح براجنا prajna — عن طريق مبدأ «كو» Kû فى المعـرفة ضـد الارتباط ارتباطا شديدا بالاشياء المادية ، وان كنا نشعر بأن الرهبان كانوا ينصحون وقتئذ بأن يكون الانسان أقل ارتباطا بالاحياء منه بأرواح الموتى . فلاندعهم يعودوون الى هذا العالم بسبب رابطة قوية كل القوة .

وكل ماذكرناه فيما سبق ، يفسر لنا لماذا حلت البوذية المستورة التى دخلت الى اليابان مع كوكاى Kûkai فى أوائل القرن التاسع . محل البوذية . فعن طريق قواها السحرية سيطرت على أرواح الاحياء والاموات . وبعد القضـاء على طائفتى الـ «سـينجون» Shingon (الذى أسسه كوكاى) وعلى «التنداى» Tendai (الذى أسسه سايكو) ، تمكنت من أن تضفى على البوذية فى عهد هيان Heian طابعا باطنيا مستورا esoteric .

ويمكن أن نلاحظ انتقادات الطوائف البوذية التى كان دورها الرئيسى هو طرد الارواح فى أواخر القرن الثانى عشر ، مثل طائفة هونين Hônen وتلميذها شينران Shinran (وهى شىء أشبه بالاصلاح اللوثرى) ، الذى رفض العقيدة الشنتيوية Shintoist عن «الآلهة الحقة» اذا لم يكونوا تجسيدات لبوذا.
وكان مؤسسو هذه الطوائف يذهبون الى أن عبادة الآلهة الشنتيوية ليست سوى عبادة الارواح الانسانية والحيوانية الحية والميتة . وكانت قيادتهم الدينية العقلانية الجديدة هى التأمل فى عبادة اميدا ن بوتسو Amida-butsa (أميتابها) Amitabha وحده . كما رفضوا أيضا التنبؤات الفلكية ، ولعنة الموت ، وكل أنواع التطير . وكان هذا موقفا ثقافيا ، اتخذته طائفة «زن» أيضا ، وان وضعت هذه الطائفة «هونين» Hônen فى تعارض مع «نيتشيرين» . وهذا الاصلاح الدينى حرر اليابانيين

من حكم الارهاب الطويل الذى فرضته الارواح المنتقمة . ولم يكن نجاحه كاملا ، لان الخوف من الأرواح وعبادتها ظل مغروسا بعمق فى العقلية اليابانية الى حد أن هذه الطوائف الوذية الجديدة وجدت نفسها مرغمة على التوفيق بينها وبين العقيدة القديمة .

ولهذا ينبغى أن نعترف بأن تصور الارواح المنتقمة ترك أثرا عظيما على البوذية ومن الطبيعى أن نتساءل عن الاثر الذى تركه على «الشنتيوية» نفسها . كانت تهدئة الارواح تلعب دورا هاما فى هذه الطائفة كما يشهد بذلك «الكوجيكى» ، وهو كتاب «الشنيتو» المقدس . بل أستطيع أن أذهب الى أبعد من ذلك فأقول ان «الكوجيكى» كان كتابا دينيا يدعو لعبادة أولئك الذين تمردوا على الدولة .

وللآلهة المسماة «أوكونينوشى» Okuninushi دور هام فى هذا الكتاب . فلقد تنازل سوسانو Susanoo الحاكم القديم لارض الشمس المشرقة ، والمنحدر من سلالة أحد الآلهة المنفيين ، عن الارض «لنينيجينر ـ ميكوتو» Ninigino-mikoto حفيد آلهة الشمس «أماتيراسو» Amatérasu ، الذى يعد الجد الاكبر للاسرة الامبراطورية ، والذى أوصد على نفسه قصر هيسومى Hisumi فى «ايزومو» Izumi الذى ترجمه موتورى نوريناجا Motoori Norinaga مفسر «الكوجيكى» «بأنه هلك فى البحر» ، أو بعبارة أخرى تلقى الامر بأن يقتل نفسه لانه تمرد على الدولة . والغريب أن معبد ايزومو العظيم أفخم كثيرا من معبد «ايسيـ Isé المخصص لأماتيراسو .

ولايسعنى الا أن أرى فى طائفة «الشينتو» جوهر عقيدة اليابانيين عن الآلهة . ذلك أن «الشينتوية» تحولت بعد عهد «ميجى» الى «شينتوية الدولة» دون أن تفقد جانبها الاصلى الذى تسرب فى شكل آخر . وفى اليابان يسمى المعبد الذى يمجد فيه الجنود الشهداء فى معركة «ياسوكونى ـ جينجا» Yasukuni jinja وكان يسمى فيما قبل ذلك «شوكونشا» ، Shôkonsha ، وهى كلمة تعنى «شيد لتلقى أرواح الرجال الذين قتلوا فى ساحة المعركة» ، وهى أرواح كان يمكن أن تكون مؤذية اذا هجرت .

وعلى هذا فاننا نجد تصور الأرواح المنتقمة حتى فى الأديان فاذا كان معبد «هوريوجى» بمعماره الضخم وتماثيله وتصاويره قد شيد لتهدئة أرواح الموتى فانه من الضرورى دراسة تاريخ الفن فى اليابان من وجهة النظر هذه . ويصدق هذا القول بالمثل فى حالة « تاكاماتسو ـ زوكا » ، Takamtsu-zuka ، وهو شاهد قبر أثرى بنقوشه على الحجر اكتشف حديثا فى منطقة «آسوكا» Asuka ، ومن الممكن أن يرتبط ارتباطا وثيقا بتهدئة أرواح الموتى .

فلندرس الآن الأدب ، وخاصة الشعر . فماذا يمكن أن يقال عن ديوانى «مانيوشو» Manyôshû و «كوكينشو» ؟ Kôôkinshu ؟ حدث عقب حركة «واكا» الاصلاحية التى قام بها «ماسوكا شيكى» Masaoka-Shiki ، فى السنة الثالثة والعشرين من عهد «ميجى» (١٨٩٠) ، أن حل «مانيوشو» محل

«كوكينشو» الذى وضع القواعد الجمالية زهاء ألف عام . بيد أن «شيكى» نبـذ «كوكينشو» معتبرا اياه عاطفيا وأنثويا ، وأخذ «مانيوشو» الذى اعتبره أكثر واقعية وفحولة . وبالتالى تطور أسلوب جديد «للواكا» ، وظل هذا الاسلوب وثيق الصـلة بأسلوب « مانيوشو » الموجز . فهل نجد فيه اى أثر من آثار الأرواح المنتقمة ؟

الاجابة : فقـد قرر أن Origuchi Shinobu ورجد «أوريجوتشي شينوبو» قصائد هيومارو Hitomaro و 'كاهيتو Akahito التى عدت حتى ذلك الحين وصفا للريف انما ترمى الى تهدئة أرواح الموتى ـ وظلت فترة طويلة لا أفهم هذه النظرية ، حتى ادركت منذ عهـد قريب ـ عنـدما كنت أدرس حيـاة كوكينيموتو ـ نو ـ هيتومارو Kokinemoto-no-Hitomaro اعظم شاعر فى هذا الكتاب أن هذه النظرية معقولة كما كان يأمل أوريجـوتشى ، ولكن بمعنى أعمق . واليكم السبب : مات هينومارو فى منطقة نائية ، فى جزيرة كاموشيما بالقرب من كوزو Kôzu التابعة لـ «ابوامى ـ نو ـ كومى» Ariwara-no-Narihira ولم يلبث الناس ان الهوه بعد وفاته ، ومنذ ذلك الحين وهو يحتل مكانا مرموقا بين صفوف الاشخا البارزين من أمثـال الامـير «شـوتوكو» Shôtoku وسـوجاوارا ـ نو ـ ميتشـيزانيه Sugawara-no-Michizané ، وبعض المنفيين السياسيين من أمثال «أريوارا ـ نو ناريهيرا» Ariwara No Narihira و أونو ـ نو ـ تاكامورا ، Ono-no-Takamura وبهذه المناسبة أتذكر معبدا قائما فى شينجو نارا Shinjo of Nara : وهـو معبـد «كاكينوموتو ـ جينجا» ، Kakinomoto-jinja ، وهو يضم وثنا يمثل هذا الشاعر . يمكن أن ينفصل عن جسده . وهو من بين جميع التماثيل التى تصور أشـخاص متهورين ويعد التمثال الوحيد فى اليابان الذى له رأس قابل للانفصال ، وهـذا لاينطبق على التمثال الذى رأيته فحسب ، بل على جميع التماثيل التى نحتت قبل القرن الثامن عشر (أى حوالى منتصف عهد توكوجاوا) Tokugawa

وتعد القصيدة التالية ـ منذ اقدم العصور ـ أكثر القصـائد تمثيلا لهـذا الشاعر :

« عندما ينسحب الليل
من خليج اكاشى ، Akashi
وصوب الشاطىء الملفع بالضباب ،
وخلف الجزيرة
يختفى بعيدا القارب الذى يحمل أفكارى . . »

وهذه القصيدة توجد فى الكوكينشو Kôkinshû لا فى «المانيوشـو» Manyoshû ، كقصيدة نظمها «شاعر مجهول» ، وثمة حاشـية تذكر انها نسبت احيانا الى هيتومارو . فلماذا عدت هذه القصيدة من بين جميع روائعه أكثرها تمثيلا له ؟

يذهب «كونكاجو ــ مونوجاتارى» Konkaju-monogatari الى أن هــذه القصيدة قد نظمها أونو ــ نو ــ تاكامورا ، Ono-no-Takamura وحتى لو صدق هذا القول فما برحت هذه القصيدة تصف مصير رجل منفى . فلقد كان خليج اكاشى فى ذلك الحين نقطة رحيل السفن التى تحمل المنفيين ، ومن هناك أرسل «سوجاوارا ــ نو ــ ميتشيزانيه» الى دازايفو ، Dazaifu وهناك أيضا ذهب الامير جينجى المحكوم عليه بالاعدام ، منتظرا توقيع العقوبة على جرائمه .

تخيل خليج «أكاشى» الذى تبحر منه سفينة محملة بالمنفيين ، أى حزن يمكن أن يعتمل فى نفوسهم وهم يرحلون فى ضباب الصباح ! وتؤكد دراسات أخرى لـ «واكا» العصور الوسطى أن موضوع القصيدة المعنية هو الزورق الذى ينتقل من الحياة الى الموت . فلنتذكر ــ بالاضافة الى ذلك ــ أن هــذه الاشــعار كانت تلقى بلا استثناء فى مستهل كل تجمع لـ «واكا» ، كمقدمة يقصد بها تهدئة روح شاعرها التعيس . ويرمز الزورق دائما فى اليابان منذ أقدم العصور الى رحلة الاموات الى بلد الموت .

ولابد أن أكرر : كيف عدت هذه القصيدة التى لا تبدو عملا حقيقيا من أعمال « هيتومارو » أكثر قصائده تمثيلا له طيلة ذلك الزمن ؟ ان « مانيوشو » Manyôshû يضم خمس قصائد كرست لموت هذا الشاعر . احداها بعنوان «وداعا للحياة» نظمها الشاعر نفسه ، ويبدو الشاعر فى هذه القصيدة ــ بالحد الذى يمكن أن يفهم به المرء معناهاالحقيقى ــ كأنه يتنبأ بنهايته الفاجعةفى أرض «ايوامى» Iwami ، بل انه ليصف ضياع جسده فى البحر . وهذا على كل حال هو التفسير الذى ذهب اليه كثير من الباحثين حتى القرن الثامن عشر الذى بدأ فيه «كايتشو» Keichu و «مابوتشى» Mabuchi دراسة جديدة للادب اليابانى . وحتى ذلك الحين كان الباحثون ــ وقد عجزوا عن الاعتقاد بأن أعظم شاعر يابانى لم يمت غرقا ــ يصرون على اعطاء ذلك التفسير لقصيدة الزورق الشهيرة . ولاأستطيع ــ مع الأسف ــ أن اتناول هنا بالتفصيل هــذه النظــريات المدهشــة ، وان كان يبــدو لى أن وفاة « كاكينوموتو ــ نو ــ هيتومارو » فى المنفى أمر لايقبل التنفيذ .

ماذا نستطيع أن نقول اذن عن « مانيوشو » ؟ اننا نجد قصيدة « هيتومارو » ضمن « واكا » الجنائزية المخصصة لضحايا القوى الحاكمة . فبينما هى نوع من الرثاء لأولئك الذين طاح بهم موت مأساوى فان هذه الـ « واكا » أيضا اتهام ضمنى موجه ضد السلطات التى عذبت الأبرياء وأرسلتهم الى حتفهم . ومن الطريف أن نذكر أن هذه القصائد يتضمنها المجلدان الاول والثانى ، فى القسم الذى يؤلف لب الديوان (بل انها تسمى مانيوشو ــ الأصلية) Proto-Manyôshû وأنا أتعجب : لماذا تصف هذه القصائد على هذا النحو السامى النبيل وفاة انسان لم يظهر حتى فى التاريخ الرسمى لليابان . وليس من شك أنأوريجوتشى شينبو Origuchi Shinbu كان ملاحظا موهوبا لا « لمانيوشو » فحسب ، بل للثقافة أيضا ، وان يكن ذلك من خلال الحدس أكثر من أن يكون عن طريق المعرفة . ويستطيع

المرء أن يحسن فهم هذه النظرية اذا اعتبر هذا العمل مجموعة اتهامات موجهة ضد النظام الاداري في ذلك العصر ، لا على أنها تهدئة لضحايا هذا النظام ، ومن بينهم أوتومو — نو — ياكاموتشي Otomo-no-Yakamochi بوجه خاص ، وهو رئيس « أونومو » (قبيلة قوية في العصور القديمة) .

وعلى النقيض من ذلك لا يجد الانسان في « الكوكينشو » التي جمعها رئيس قبيلة « كي » أي شعور بالمعارضة لل « فوجيوارا » Fujiwara يمكن أن يقارن بما أبداه «أوتومو» ، حتى لو كان ذلك في الأدب فحسب . وفي مقدمة «الكوكينشو» يقال ان أمور السياسة عابرة ، على حين أن الأدب أبدي . بيد أن « هيتومارو » لا يوضع في هذا الأدب الأبدي في مصاف الآلهة الى جانب « الشعراء الالهيين الستة » وكثير من الأشخاص المشهورين والمنفيين السياسيين من أمثال أريوارا — نو — ناريهيرا Ariwara-no-Narihira والأشخاص الذين هلكوا في ظروف غامضة . وتشرح دراسات ال « واكا » في العصور الوسطى قصائد الرثاء الواردة في « الكوكينشو » خلال يوم واحد . وربما كان ذلك لأن هذه القصائد التي تناظر قصائد « المانيوشو » مخصصة الى حد كبير لأولئك الذين ماتو بطريقة فاجعة ، فلو أنها قرئت ليلا فقد تجازف باظهار الأرواح المنتقمة .

كل ما ذكرته آنفا يفضي بي الى الاعتقاد بأن هذه الأرواح المنتقمة قادرة على زيارة أبعد الأماكن عن التوقع . وسبب ذلك واضح لي ، وهو ما يدفعني الى القول بأن ماهية الثقافة اليابانية كامنة في تصور الأرواح المنتقمة . ويبقى هذا السؤال : لماذا بقيت عبادة هذه الأرواح كل هذا الزمن ، ولماذا تضرب بجذورها عميقا في اليابان . وما دلالتها من وجهة النظر الفلسفية ؟

ان عبادة الأرواح المنتقمة تكشف عن جوانب في الدين والسياسة على السواء . أما فيما يتعلق بالدين فذلك لأن المرء يستطيع أن يجد آثارا لعبادة الموتى القديمة . وأنا أتساءل : أليس لهذه العبادة — بالنسبة لنا ونحن نعيش وسط حضارة انسانية تختزل الحياة الانسانية فوق كل شيء معنىخاص يتجاوز مجرد النقد للمدنيةالمعاصرة؟ هذا تساؤل يحتاج الى دراسة أعمق . أما الجانب السياسي لعبادة الأرواح المنتقمة فيتجلى في استغلال السلطات لاراقة الدماء . فكل من يمتلك السلطة سواء عن طريق الثورة أو الحرب يحكم في معظم الأحيان على عدوه المنهزم بالموت ، ثم يرفعه الى مصاف الآلهة ، لكي يسمح لأولئك الذين كانوا أتباعا له بأن يحفظوا ماء وجوههم حين يصبحون من رعاياه . وقد يرى بعض الناس أن هذه طريقة مكيافيلية مسرفة ، ولكن ألا يمكن أن تكون من جهة أخرى اجراء سياسيا حكيما وصارما اخترعته أمة يابانية مكتظة بالسكان ، مرغمة الى الأبد على العيش داخل حدود ضيقة ؟ وعلى هذا النحو ، أله الزعماء اليابانيون الذين أعدموا واحدا اثر الآخر ، وعبدوا في أنحاء البلاد جميعا . ولهذا السبب يقال اليوم ان هدف الفن والعلم في اليابان هو تعزية هؤلاء الآلهة التعساء .

وفي نهاية القرن السابع عشر شرعت اليابان في تخليص نفسها من عبادة

الأرواح المنتقمة ، ولكنها لم تحرر نفسها تحريرا كاملا الا بحلول القرن الثامن عشر. وهذا لم يمنع هذا الاتجاه من أن يظل عميق الجذور فى بنية البلاد حتى يومنا هذا .

كيف ينبغى علينا تفسير هذه الثقافة ؟ هـذا هو السؤال الذى ينبغى ان لا نسأله لأنفسنا ، نحن الذين عاشوا دائما فيها . وللاجابة عليه يجب علينا أن نعيد اكتشاف رؤية واضحة لتراثنا الذى شوهه « علم اليابانيات » Japanology فى القرن الثامن عشر ، والفلسفة التى عقبت عصر «ميجى» ، وكلاهما كان عقلانيا . وفى خلال هذا المد من العقلانية لابد لى من أن أبذل جهدا لالقاء ضوء جديد على الجانب الأساسى من التراث اليابانى . ولانجاز هـذه المهمة أمامى واجب مزدوج أو اعادة احياء وطرد أرواح زيامى Zéami المنتقمة ، ثم أرواح «أوريجوتشى» Origuchi المنتصبة أمامى . والآن ، وفى نهاية القرن العشرين ، غداة انهيار المدنية العقلانية التى قام الغرب الحديث بتطويرها ، أرى من واجبى ــ بالاشتراك مع من سبقونى من المفكرين البارزين ــ تأمل دلالة تلك الأرواح ، وبخاصة روح الأمير « شوتوكو » Shôtoku وروح كاكينوموتو ــ نو ــ هيتومارو Kakinomoto-no-Hitomaro اللذين أرى من واجبى اعادتهما الى الحياة مرة أخرى .

بقلم : تاكيشى أوميهارا

ولد فى اليابان عام ١٩٢٥ • درس الفلسفة فى جامعة كيوتو• كان اهتمامه بادىء الأمر موجها نحو نيتشه وهيدجر ، ثم تحول الى البوذية والفداليانى • واهتمامه الآن منصب على اليابان القديمة • كان سابقا أستاذا فى جامعة ريتزوميكان، وهو الآن أستاذ بجامعة كيوتو البلدية للفنون الجميلة • من مؤلفاته باليابانية : أفكـار عن الجحيم ١٩٦٧ ، الصليب المختفى ١٩٧٢ ، أمير مملكة مابعد الموت ١٩٧٣ ، الأغنية الصادرة من أعماق المياه ١٩٧٣ •

ترجمة : فؤاد كامل

مدير البرنامج الثانى باتحاد الاذاعة والتلفزيون •



المقال فى كلمات

يتناول هذا المقال الفلك وحركة الأجرام السماوية ، وهما أمران اهتم بهما الانسان من فجر التاريخ بل منذ برز الى الوجود : سماء مرصعة بدرارى تبدو ليلا وتتوارى نهارا ، وشمس فى رحلة متكررة تعبر السماء يوميا من الشرق الى الغرب ، وقمر يسـطع ليلا يتزايد حجمه حتى يصير بدرا ، ثم يتضاءل حتى يصير محاقا ، أمور أغلقت عليه حاولت المدنيات القديمة ، مدنيات البابليين وقـدماء المصريين ، تعليلها . وأتى الاغريق فتلقفوا منهم آراءهم وأقاموا عليها أسس علم الفلك الذى بدأ كعلم على يد الاغريق .

وتتفق جميع المصادر على أن بداية الفلك كعلم نشأت فى أكاديمية أفلاطون باثارته لقضية ((توفير تفسير الظواهر)) . لقد طلب أفلاطون من الرياضيين وعلماء الطبيعة أن يضعوا تفسيرا يتفق مع الحقائق التى لاحظها علماء الفلك . ولم يقتصر أفلاطون على وضع بداية للفلك كعلم ، بل بين المبدأ الذى تسير عليــه المراجعــة . وقد فسرت نظرية أفلاطون بطريقة ثانية مؤداها تبرير وضع الظواهر وتحديد قدرتها على اجتذاب اهتمام العلماء . وكانت أبسط نظرية قدمت لوصف تلك الأجرام التى

تشق طريقها فى دائرة حول الأرض يوميا ، محتفظة بعلاقاتها بعضها مع بعض ، هى نظرية « الأغلفة » ليـودوكس الكيندى الذى اعتبرها نقاطا على سطح غلاف واحد تدور بسرعة ثابتة حول الأرض مركز الكون كما كانوا يعتقدون . وقد اخذ أرسطو كذلك بنظرية الأغلفة ، ولكنه قدر أن كل غلاف من هذه الأغلفة مصنوع من مادة بلورية شفافة أطلق عليهـــا اسم الأثير . وقد ظل اعتقاد أن الارض هى مركز الكون قائما حتى أعلن أرستارخوس الساموسى (حوالى ٣١٠ ــ ٢٣٠ ق . م) ان الشـــمس لا الأرض هى المركز الذى تدور حوله الأجرام الســـماوية وان الأرض كوكب من الكواكب ، وانها تدور يوميا حول نفسها . وكان هذا الفلكى هو أول من أعلن ان الأرض تدور حول الشمس . ولكن نظريته هذه لم يصغ أحد اليها وأصم العلماء السمع عنها ، حتى أحيـاها بعـد ذلك بحوالى ألفى عام ذلك الفلكى البولندى كوبرنيق الذى أحدث ثورة عارمة فى علم الفلك ، وصحح كتابه عن حركة الاجرام السماوية الذى نشر عام ١٥٤٣ ميـــلادية أخطاء النظام البطلمى الذى قال به الفلكى والرياضى الاسكندرى بطليموس ، وهو أن الارض هى مركز الكون ، وأن الكواكب والنجوم تدور حولها ، وهو نظام ظل مسيطرا على عقـول العلماء أمدا طويلا .

لقد بدأ الفلك كعلم على يد الاغريق . وقد ارتكز ماضيه على ذلك القدر من العلم الذى شاع بين الاغريق وغيرهم من الشعوب القديمة كالبـابليين وقدماء المصريين ، بشأن الحركات المنتظمة لبعض الأجرام الســماوية ، كحركة الشــمس اليـومية الظاهرية من الشرق الى الغرب ، وحركة الشمس السنوية الظاهرية بين مجموعة البروج وحول الأرض ، وحركة القمر الظاهرية كل ليل ، وحركة النجوم من الشرق الى الغرب ، واكتمالها ونقصانها الرتيب ، وتغيير بعض الكواكب المرئية لأماكنهـا فى أوقات معينة ، مثل عطارد والزهرة والمريخ وزحل . وكان لكل ما سلف من هذا العلم مريدون سعوا لتحصيله وتنظيمه ونقله وتطويره ، وذلك لما كان له أو لما نسبوه اليه من أهمية عملية فى عمل التقويم ، وبيان الوقت ، أو ارشاد حكام المجتمع المهتمين باتخاذ قرارات الحكم فى ظروف مواتية .

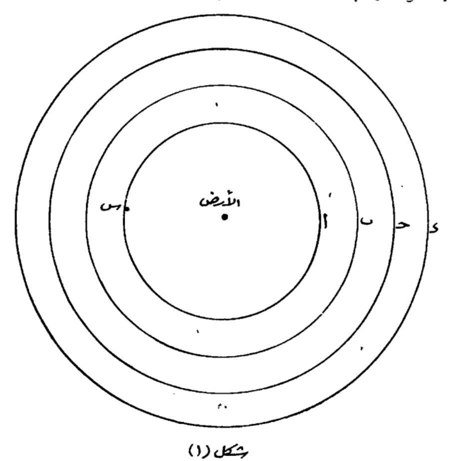
ونتفق كل المصـــادر المتصلة بظروف بداية الفلك كعلم مع تلك القضـية التى قدمها افلاطون للرياضيين فى اكاديميته . واختصت القضية بوضع نظـام للأفلاك يمثل مسار أجرام تتحرك على الدوام فى دوائر كاملة متناسقة مع التحركات الموجودة فى السماوات . وبعبارة أخرى كانت القضية على النحو التالى : لو افترضنا أن أى جرم سماوى يسير بسرعة ثابتة فى دائرة فعلينا أن نضع نموذجا لمقياس جغرافى أو رسم له يتفق مع هذا الغرض ، ومنه نستنبط الفروض الدالة على الحركة الموجودة وكانت المهمة منطقية بوضع فروض أو ابتـكار فروض تضـاف الى مبـدأ الحركة الرتيبة فى دائرة . وكان الهدف من هذا العمل هو تفسير الظواهر السماوية ، أو كما يقول افلاطون « توفير تفسير الظواهر » .

ولفهم المشكلة فهما تاما ، ومعرفة مدى اهتمام الاغريق بها ، علينا أن نعى عدة أمور : الأمر الأول هو انه يبدو أن معظم الأجرام فى السماوات تتحرك بسرعة ثابتة فى دوائر أو أجزاء من دوائر ، وهناك عدد محدود منها يتكون من الكواكب الخمسة التى تبدو للعين المجردة (وعلينا أن نتذكر أننا هنا نتعامل مع علم الفلك السابق لاختراع المنظار المقرب) ، وتبدو هذه الكواكب كأنها قد وقفت عن الحركة ، وتبدو آنا كأنها تتحرك ببطء ، ثم تأخذ سرعتها فى الازدياد ، وآنا تبدو سريعة الحركة ثم تتباطأ فى حركتها ، وأحيانا تبدو كأنها تغير اتجاهها العام ، وكأنها تتجه من المشرق الى المغرب بدلا من المغرب الى المشرق . بل أكثر من ذلك أنها تبدو حينما تتحرك من المغرب الى المشرق تتمايل كالسكارى من جانب الى آخر حول مسار الشمس الدائرى الواضح للعيان أثناء العام . وهكذا تبدو الكواكب خارج نطاقها غير ثابتة وسط عدد عديد من الأجرام السماوية التى تبدو حركتها ثابتة دائما . ومادام عدد الكواكب محدودا اذا ما قورن بعدد النجوم الأخرى فهل من المعقول أن نعتقد ان الكواكب تسير على مبدأ الحركة المتناسقة الدائرية ، والمعقول أكثر من ذلك ان نعتقد أنها غير شاذة ، وانما تبدو كذلك . والأرجح فى تساؤل أفلاطون أنه من المعقول أنها تبدو كذلك ، وقد طالب بنظرية لاتقوم على استثنائها ، وتمكننا من تفسير مظهرها الشاذ .

وهناك اعتبار آخر خلف القضية ، فلم يطلب من الرياضيين أن يقرروا هل الأجرام السماوية تسير بانتظام فى دوائر أم لا تفعل ذلك . فعلم الفيزياء أو علم الأجسام المتحركة يقرر أن الحركة المتناسقة فى دائرة هى صورة حركة جرم سماوى . وكان لعلماء الطبيعة من الاغريق أسبابهم الخاصة للوصول الى هذه النتيجة ، ولن نخوض فى تفاصيل ذلك ، فذلك خارج نطاق هذا المقال ، ومن الناحية الأخرى دلت الملاحظة على وجود خمسة أجرام شاذة ــ عرف ذلك علماء الطبيعة من الاغريق كما عرفه غيرهم ــ وأنه فى حالة الشمس والقمر لا توجد حركة بسيطة فى دائرة ترى ، بل حركتان (حركة يومية وحركة برجية) وبهما معا تحدث الاختلافات الظاهرة فى المكان . وما فعله أفلاطون هو اتجاهه الى الرياضيين ، كما اتجه العلماء من بعده مرارا ، حين طولبوا بأن يضعوا نموذجا يطابق قرار علماء الطبيعة ، ويتفق مع الحقائق التى لاحظها علماء الفلك ويتناولها بالتفسير ، وقد حدث مرارا فى تاريخ العلم انهم طولبوا بوضع نظرية رياضية أو غير رياضية لتفسير ذلك . وعدا هذا انه منذ نظرية الأغلفة المتحدة المركز ، (وستوصف فيما بعد) وعبر النظرية البطلمية الى كوبرنيق فنظريات العلم الحديث ، وجد المنطق الداعى لوضع نموذج مقبول ، لذا يجدر بنا ان نلقى نظرة فاحصة على النموذج الذى سيوصف ، وعلى الأسباب التى استبعد من أجلها .

ان أبسط حركة تقدم وصفت « بالنجوم الثابتة » ، التى تشق طريقها فى دائرة حول الأرض كل يوم ، محتفظة بعلاقاتها بعضها مع بعض . وبناء على هذا فسر هذه الظاهرة أو « وفر » تفسيرها يودوكس الكينيدى بأن اعتبرها نقاطا على سطح غلاف واحد تدور بسرعة ثابتة كل يوم حول الأرض الواقعة داخلها عند المركز

هذا هو النموذج أو النظرية لتفسير دوران النجوم الثابتة كل يوم على ما يبدو . ب. فسر يودوكس الحركة المرئية داخل مجال النجوم الثابتة للأجرام والشمس والقمر وفقا لتناقص بعدها الواضح عن مركز الأرض . وهنا تقدم يودوكس بموذج أو نظرية منفصلة تصف حركة كل من هذه الأجسام ، كتفسير مظاهر حركة زحل . فقد رمز لهذا الكوكب بنقطة « ب » على غلاف « أ » وتدور بسرعة واحدة حول الأرض فى المركز . ويتصل الغلاف « أ » عند قطبى محورها أو دورانه بغلاف «ب» له مركزه ، يدور بسرعة أخرى ثابتة حول محور آخر له قطبان متصلان بغلاف آخر «س» له مركزه . ويدور الغلاف « س » فى الوقت نفسه بسرعة مختلفة ثابتة حول محور آخر له قطبان يتصلان بغلاف رابع « د » ، وهذا الغلاف الرابع له سرعة ثابتة أخرى ويدور حول محور آخر . ويصور الشكل (١) هذا النظام ليجذب انتباهنا لعدم انتظام حركة زحل بأنها مظاهر ناتجة عن حركات أولى متعددة ثابتة ودائرية هى حركات الأغلفة الأربعة . وحركة الأجرام السماوية الأخرى تعالج بهذا الأسلوب بأغلفة أربعة لكل من عطارد والزهرة والمريخ وزحل ، وأغلفة ثلاثة لكل من الشمس والقمر ، والجملة ٢٧ غلافا فى مجموعها .



شكل (١)

محور دوران الأغلفة : أ ، ب ، جـ ، د . وزوايا ميلها لم ترسم . س يمثل زحل وحركته المرئية نتيجة الحركات الأولى للأغلفة .

وفى وصف موجز كوصفنا قد يفشل القارىء فى تقدير ماتطلب وضع هذه النظرية من مهارة ، وما امتازت به من قدرة رياضية .

وبها قصور فهمه كاليبوس ، تلميذ يودوكسوس ، حين قارن بعض نتائج هذه النظرية بالشواهد الفلكية التى جهل يودوكسوس أمرها حين وضع نظريته . وقد عالجها كاليبوس حين أضاف لكل الأغلفة غلافا لعطارد والزهرة والمريخ ، وغلافين لكل من الشمس والقمر ، فبلغ مجموعها ٣٤ .

ولم يقتصر دور أفلاطون على وضع بداية للفلك كعلم ، بل بين المبدأ الذى يسار على هديه فى المراجعة ، أو الميل لقبول أو رفض نظرية ما . فما على النظرية الا أن توفر تفسيرا للظواهر « وقد استبعد نظرية الأغلفة ذات المراكز فى النهاية علماء الفلك من الاغريق ، اذ سرعان ما انضح ان النظريات التى طبقتها لم توفر تفسيرا للظواهر ، رغم محاولة علاجها . وهنا يلزم التفرقة بين مدلولين لمصطلح « توفير تفسير للظواهر » ، فان كان معنى « الظواهر » الأحداث الخاصة والملاحظة التى تدفع لوضع نظرية فلا ينبغى أن ندهش أو نقنع اذا ما ناسبت النظرية هذه الأحداث . فهذا هو الهدف من النظرية ، وقد تتعدد النظريات التى يمكن أن توضع لتتفق مع الأحداث موضع التساؤل . ومن الناحية الأخرى اذا كان معنى «الظواهر» مجموعة من الأحداث تشكل تفاصيل بعضها جزءا منها وتوحى بالنظرية فحسب فعلى النظرية أن تتفق مع هذه التفاصيل . وعليها أيضا أن تتفق مع غيرها من التفاصيل فى مجموعة الأحداث عند الملاحظة . وقد تكون الأحداث الجديدة التى تتفق معها النظرية نتيجة ملاحظة عرضية ، أو ينظر اليها كنتيجة منطقية للنظرية ، وفى هذه الحالة يلاحظ العلم الأحداث مدفوعا بتأثير النظرية نفسها .

ان تاريخ الفلك كله يدل على أن قاعدة أفلاطون التى تقرر أن النظريات يجب أن « توفر التفسير للظواهر » قد فسرت بطريقة ثانية : ويصدق هذا القول على النظرية وعلاقتها بالظواهر فى العلوم الأخرى وتوفير التفسير للظواهر وتبرير وضعها ليحدد جدارتها وقدرتها على اجتذاب اهتمام العلماء لاختبارها وتطبيقها . وان اختيارها أو تبنيها ليتقرر وفقا لظواهر لم يكن لها أثر فى خلقها ، لأن العالم الذى أوجدها لم يعلم بأمرها ، أو بصلتها بنظريته ، وهى ظواهر كان من الممكن أن يراها، وتؤثر على طريقة صياغتها لو علم بأمرها فى البداية ؛ ولهذه الاعتبارات اهمية خاصة فى عدة قضايا فلسفية وعلمية ، لا سيما مشكلة الاستقراء . فتدل مثلا على أن الاستقراء لعبة استنباطية فى ظروف غير مواتية لا يمكن التخلص منها ، حين لا تتوفر كل المعلومات على الفور (كما يريد عالم المنطق وعالم الرياضة لها أن تكون) ، ولكنها تستغرق وقتا بلا نهاية حتى تظهر . كذلك تدل على العلماء اذا ما تبنوا نظرية . فما ذلك الا لأن ظواهر جديدة قد دعمت صوابها بدلا من مجرد احتمال أكيد لها . وفى النهاية فمن المدلول الاجتماعى لمنطق العلم ما هو جدير بالملاحظة . فمثلا كان كاليبوس مصيبا كل الصواب حين اعتقد بلا ريب أن سلفه يودوكسوس كان من الممكن أن يعدل نظرية الأغلفة ذات المراكز لو توفر له ما توفر لكاليبوس من الشواهد، فقد نشط كاليبوس الى العمل متمتعا بعدة مزايا :

أولا : ادراكه للظواهر التى ألهمت يودكسوس نظريته .

ثانيا : المامه بالنظرية نفسها ، أى بدينونته ليودوكسوس .

ثالثا : ما عرفه من مظاهر متصلة بالنظرية لم يعلم بأمرها يودوكسوس .

وكان كاليبوس على حق حين اعتقد أن الكسب النهائى يقدره يودوكسوس حق قدره ، كما قدره هو ، وبالاختصار فان النظرية العلمية تخضع لمدى ماتغطى من شواهد لا تظهر لتوها ، كما يتعدد القائمون بالبحث العلمى فيها مهما تباعد بينهم المكان أو الزمان أو كلاهما ، فتعذر أن يعملوا معا جميعا كرجل واحد ، وان المنطق الكامن وراء التغيير فى العلم ليبرز فى الطرق التى تتغير بها النظريات العلمية وكأنها صراع خالد مع النزعة الاقليمية مكانا وزمانا . ولاتتفوق النظرية على الخبرة سواء كانت الخبرة هى التى توحى أو تدعم أو تضعف ما للنظرية من قدرة على الاقناع ، بل قد يكون المنطق الكامن وراء التغير فى نظريات العلم قائما على الايمان بالتقدم فى مضماره بالتعاون .

وكما سلف القول سرعان ما تجلى للعيان أن قاعدة الأغلفة ذات المراكز لم تعد تصلح لتفسير الظواهر ، ولم يحدث هذا الأمر قبل أن يطبقها أرسطو ـ العالم والفيلسوف ـ بطريقة تستحق الثناء ، اذ أثار قضية هامة فى فلسفة العلم استمرت الى اليوم .

لقد اعتبر يودوكسوس وكاليبوس الأغلفة المفسرة لحركة الكواكب والشمس والقمر والنجوم الثوابت أفكارا مجردة ورموزا هندسية هدفها تقنين الظواهر ، ومستنبطة وفقا لفروض مشتركة بينها (كفرض أن حركة الأجرام السماوية متحدة فى سرعة دورانها وخصائصها الحركية) ، بل ان يودوكسوس وكاليبوس قد تقدما بعدة نظريات أو نماذج صالحة ، معتمدة على نظرية الأغلفة ذات المراكز ؛ لكل جرم غلاف يجب تفسير حركته . وكما اتصلت هذه الأغلفة جميعا بمحاور دورانها فان كل مجموعة من الأغلفة لا ترتبط بالمجموعة الأخرى . وقد اختلفت نظرية أرسطو فى أغلفتها المركزية عما سلك من هاتين الناحيتين . أولا ان الأغلفة فى نظريته ـ أدوات طبيعية حقيقية ، وليست فروضا منطقية بحتة متصلة بالظواهر . لذا قرر أن كل غلاف مصنوع من مادةبلورية شفافة ،والا لما أمكن رؤية الأجواء السماويةوراء القمر ، بسبب الأغلفة الوسطى ، كذلك أضاف أرسطو ٢٢ غلافا لها محاور دوران سرعة واتجاهات ليربط كل مجموعات الأغلفة عند كاليبوس معا ، وليربغها جميعا بالغلاف الأكبر الذى يحمل النجوم الثوابت . ولعل أحدث هذا التغيير ايمانا منه بأن القوى المحركة اتت من السطح الخارجى للكون ، وانتقل الى القمر ، ولعله مال الى وضع نظرية فلكية طبيعية واحدة . وقد زادت الصورة تعقدا حين قرر أن الأغلفة المضافة والمرتبطة بمجموعات الأغلفة التى وضعها كاليبوس لا تستطيع أن تتجه الى هذه المجموعات لتغير الحركات الناتجة كما وصفها كاليبوس ليوفر تفسيرا للظواهر .

وهكذا ظهرت الفوارق بين نظرية الأغلفة ذات المراكز عند أرسطو ونظريتها عند يودوكسوس وكاليبوس ، وما أبعد الفارق بينهما ، وقد مال الفلاسفة من بعد

٦ م

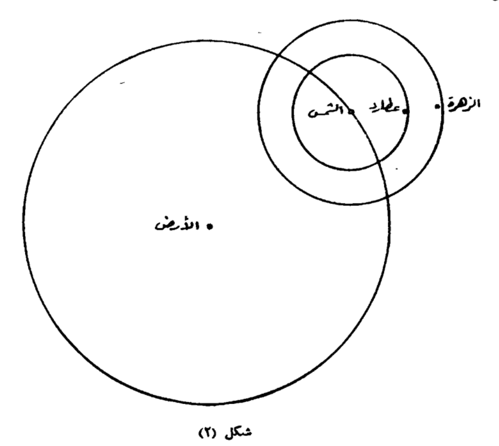
أرسطو الى رأيه في معنى النظرية العلمية. فقد رأى البعض أن وظيفة النظرية هي وضع البديهيات والرموز والقوائم التى لا تصف الواقع وانما تصف الحقائق كنظريات مستنبطة من البديهيات وتساوى وصف الحقائق ، اى الظواهر . وهكذا تخدم النظرية الوظيفة الاقتصادية ، وتستدعى نظريات تتفق مع ما ترصد . فاذا ما وضعت نظرية فكرة الذرات والأغلفة والموجات وما أشبه ذلك لأن النظريات تتابع لتصف الظواهر فلا يجدر بنا أن نعتبر هذه الأشياء كائنة حقا ، ولا يجوز أن تقرر النظرية وجودها ، والمهم أن ترتكز النظريات على المقدمات وأن تتماسك تماسكا منطقيا . وهناك اتجاه آخر يخالف هذا الاتجاه ، وهو يعتبر وظيفة النظرية هى تفسير الظواهر مبدية أسبابها الخفية بحيث تكون المقدمات مفسرة لعللها ، وهى فروض عن خصائص هذه الأسباب وهل كانت تقدم جديدا نافعا أو غير نافع صالحا للرصد أو غير صالح . وقد ضرب أرسطو المثل على ذلك حين اعتبر الأغلفة ذات المراكز مصنوعة من مادة شفافة ، أطلق عليها اسم الأثير ، تختلف عن العناصر المعروفة كالأرض والهواء والنار والماء ، واعتبرها من مكونات الأجرام الأرضية ، فلم يعتبر النظرية مجرد رصد ، بل تفسيرا ، وهى وسيلة للكشف عن العلل الخارجية للتجارب الطبيعية .

ولعل أوجه الاختلاف بين اكسودوس وكاليبوس من ناحية وارسطو من ناحية أخرى هى أن الفريق الأول نظر للقضية نظرة رياضية ونظر أرسطو للقضية نظرة طبيعية . ويمكن مقارنة وجهة نظر أرسطو بنظرية ديموقريط سلفه الطبيعي فنظرية ديموقريط عن الذرة تفسر المادة ومعناها وتفسر حركة الظواهر وتنوعها . فخواص الأجسام عند ديموقريط انطباعات ذاتية ، ورصد حسى مصدره المشاهد ، اما الأجسام ، وصورها ، وحدودها ، وتماسكها ، وتبادلها ، وتبادل تأثيرها ، فهى أسباب خارجية ، أى أن ديموقرايط واقعى لا اتباعى ، فهو يميل الى الواقعية فى تفسير الظواهر العلمية ، كما حدث بين أرسطو وغاليليوونيوتن ودالتون وفاراداى ، على أن التيار الاتباعى يتضح من يودوكسوس الى اكويناس ويلازمين ، واليوم لدى ماتش ويوانكاريه ودوهيم .

ولئن ظهرت المفارقة بين الظواهر والنظرية المفسرة لها فقد تعدل النظرية فى أجزاء منها لتوافق الظروف ، على أن نظرية الأغلفة ذات المراكز قد تهاوت لظهور حقيقة كبرى . ففى مجموعات الأغلفة التى هدفت الى تفسير الحركة المرئية للشمس والقمر والكواكب تصورت أن الجرم يشغل نقطة ثابتة داخل الغلاف الداخلى . ونحرك الغلاف الداخلى فى كل مجموعة نتيجة دورانه حول محوره ودوران الأغلفة الأخرى حول محاورها ، فسارت جميعا بسرعة متفاوتة فى اقواس تختلف عن الدائرة ولكنها تبدو كأقواس فى الفضاء . وبنظرية مماثلة لا ينبغى لأى جرم أن يقترب من الأرض او يبتعد عنها ، أى ان بعد الأرض عن جميع النقاط على الجرم فى حركته فى القوس ينبغى أن يظل ثابتا . وكم حدث أن ظهر كوكب الزهرة مثلا قريبا من الأرض ثم بعيدا عنها . وقد ادرك انصار نظرية الأغلفة ذات المراكز ، ومنهم أرسطو، هذا الأمر ، مما جعل النظرية غير مقنعة لهم ، ولكنهم أشادوا بالمبدأ الذى ارتكزت

عليه ، ولعل ذلك لتوافقه مع اعتبارهم الأرض مركزا . على أن الأرض كمركز لمسارات الأجرام السماوية أمر لم يحظ باهتمام بالغ . والمهم اعتبار حركة الأجرام السماوية ثابتة فى دائرة ، فقبل الفلكيون من الاغريق فيما بعد فكرة التخلى عن الأرض كمركز اذا مست الحاجة الى الابقاء على قاعدة الحركة الثابتة فى دائرة .

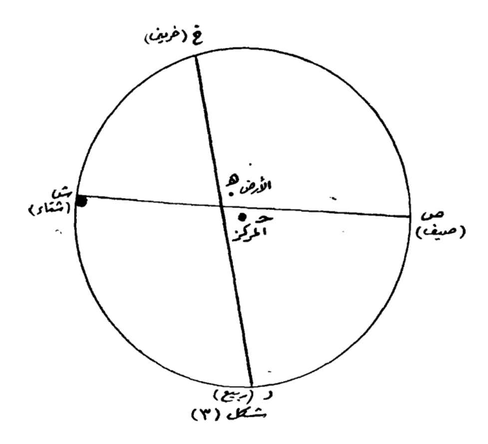
وأتى الحل المقبول لما ظهرت من بعد أرسطو الدائرة المتحركة على محيط دائرة اخرى ، فقد بحث هرقليط البولتى (حوالى ٣٨٨ - ٣١٠ ق.م) فى مجالى عطارد والزهرة مثلا ، فافترض أنهما يسيران بسرعة واحدة فى دائرتين مختلفتين حول الشمس بسرعة ثابتة فى دائرة حول الأرض كمركز لهما ، مع افتراض أن هذين الكوكبين أقرب الى الأرض اذا كانا فى جانب من الشمس ، وبعيدين عن الأرض اذا كانا فى الجانب الآخر (شكل ٢) .



شكل (٢)

فى الشكل تدور الشمس حول الأرض فى محيط دائرى ، ويدور عطارد والزهرة حول الشمس .

ومن اليسير ملاحظة جانب الاعتدال فى هذا الحل ، فاذا مارسمت المدارات والدوائر على هذه الطريقة للكواكب الباقية ينتج نظام يجعل الأرض مركز النجوم الثوابت ودورة الشمس السنوية الظاهرة ، دون الكواكب . أما المدار الشاذ ، الذى وضعه هباركوس (حوالى ١٣٠ ق.م) ، ليبرر عدم تساوى الفصول ظاهرا ، فقد أضعف من الفكرة السائدة عن الأرض كمركز ، اذ لم تعد الأرض مركز دوران الشمس ، وانما نقطة تمكن الشمس من المسير بسرعة ثابتة وهى تعبر أركان دائرة النجوم الثوابت فى فترات غير متساوية تتمشى مع آماد الفصول (شكل ٣) .



يرمز «خ» و «د» للسمت فى الخريف والربيع ، و «ص» و «ش» للصيف والشتاء وترمز «جـ» لمركز دوران الشمس . وترمز «هـ» لمركز الأرض بالنسبة للشمس تبعا لطول الفصول ، وفقا للمشاهدة .

ولا نهدف هنا الى تاريخ علمي للفلك من الاغريق الى كوبرنيق ، وانما نقف عند علامات فى التاريخ تجيب على أسئلة تدور حول نظم ونظريات فى العلم ، اتدلنا على المنطق الذى دفع الى ظهور نظرية ما ثم تغيرها وأسباب ذلك ، وهل رسخت أم ضعفت أم نبذت من العلماء .

وفى تاريخ الفلك الاغريقى الذى ألمعنا اليه شهدنا كيف تكونت العناصر والخصائص للفلك البطلمى ، لا سيما ما اتصل بالدوائر التابعة ، والمتباينة المراكز ، والمتكافئة ، وما أشبه ذلك من رموز هندسية . أما الحل الجذرى الذى ذكرناه ، أى النظام الكوبرنيقى ، فعلى الرغم من أنه مثل ثورة ثقافية واجتماعية فانه كان استمرارا منطقيا للفلك الاغريقى ، بحيث يحق لنا أن نقول ان كوبرنيق لم يكن أول فلكى حديث بل آخر فلكى اغريقى .

فالدائرة الصغيرة المتمركزة على مدار آخر قد تدور حول الأرض ، ولم تعد الارض مركز مدارها ولم تعد النقطة التى تتساوى الحركة حولها . والشذوذ فى نظرية هيباركوس الشمسية جعل الشمس تدور فى مجال لم تعد الأرض مركزا له وانما تدور الشمس حول الأرض ، وفسر تغير سرعتها بعد أن كانت فى الواقع سرعة ثابتة . وكان هذا هو الحل المعتدل ، وهو المركزية الجغرافية لا مركزية الأرض .

ثم ظهر حل جذرى ادى الى التخلص من نظرية المركزية الجغرافية برمتها ، قدمه ارستارخوس الساموسى (حوالى ٣١٠ - ٢٣٠ ق . م) ، وقد انجز ما انجزه كوبرنيق فى القرن ١٦ م ، محتفظا بافلاك التدوير ليعلل تفاوت بعد الكواكب عن الأرض مع تتابع الفصول . وقد احتفظ بعامل الشذوذ ليفسر تفاوت طول الفصول، ولكنه اتخذ من الشمس مركزا تدور حوله كل الأجرام السماوية ، وجعل الأرض كوكبا من هذه الكواكب ، وافترض دورانها يوميا حول نفسها ، وبذلك وضع أساس نظرية تفسر كل الظواهر دون اللجوء الى أفلاك التدوير فى نظرية مركزية الارض للكون ، أى أن علاقة الأرض بالشمس قد تحولت الى الشمس كمركز لا كتابع من التوابع . وهكذا أفسد نظريات يودكسوس وكالبسوس وأرسطو من تبية لكوكب الأرض . وتفوق نظرية بغليموس المركزية الجغرافية ، ونظرية ارستارخوس التى اعتبرت الشمس مركزا لا تابعا ، يرجع الى مابينهما من صفة مشتركة وهى التخلص من اتحاد المراكز باستخدام أفلاك التدوير، والانحرافات ومالزم من تفسيرات للظواهر. وقد تفوقت نظرية الشمس كمركز على النظرية المركزية الجغرافية من الناحية العلمية لا المنطقية ، فقد عبرت النظرية المركزية الجغرافية عن الحقائق كلها بايجاز وبأسلوب رياضى مناسب .

وقد رفض معاصرو ارستاخوس نظريته عن الشمس كمركز ، لسبب ثار حوله الجدل عند ظهور نظرية كوبرنيق بعد ذلك بعدة قرون ، وتبعا للفرض القائل بالشمس كمركز لابد أن يبدو نجم ناء خلال العام فى مدار يواجه اتجاه مدار الأرض حول الشمس . وقد عارض معاصرو ارستارخوس نظرية الشمس كمركز لأنها ظاهرة لا تبدو للعيان ، أما النجوم فتدور فى اليوم حول الأرض بوضوح ، ومن اليسير على رجال الفلك أن يروا ذلك كما يرون دوران الأرض كل يوم حول محورها فى الاتجاه المضاد . وقد ظهرت هذه الحركة الفريدة الخاصة بالنجوم ، وفهم ارستارخوس منطق الاعتراض ، وكان من الممكن أن يعترف به لولا قصر المسافة بين الأرض ومدار النجوم الثابتة . وقد فشل رجال الفلك فى فهم نظريته عن الكواكب ، وان بداوا فى ادراك ضخامة الكون ورحابة الفضاء . وما تحويه نظريته من تفسير التغيير الظاهرى لحركة النجوم يرجع الى ما بين الأرض والنجوم من مسافة . ويتوقف مجال النجم وبعده عن الأرض على المسافة بينهما ، ولكن النجم قد ينأى فلا يظهر فى دورة سنوية . وقد وفق أرستارخوس فى ادراكه هذا ، اذ ثبت لنا ذلك نتيجة عوامل لم تتوفر لأرستارخوس ولا لمعاصريه ، ممن اعتبروه فرضا عشوائيا يتعارض مع ما يبدو من مظاهر الأمور . وقد رفض الاغريق ن معاصريه نظريته . ولكن على أية أسس ؟ ولأى غرض ؟ الراحة البال أم من أجل الحقيقة ؟ لعل من المفيد ان نحيط علما بالعوامل التى اكتنفت ظهور هذه النظرية بعد أن نشر كوبرنيق آراءه فى رسالته « حركة الأجرام السماوية » عام ١٥٤٣ . لقد حالت حوائل بين جوزج جوشيم الفلكى المعاصر لكوبرنيق الذى تولى الاشراف على طباعة رسالته ، جعلته يعهد بهذه المهمة لاندرياس اسياندر ، وهو قسيس من أتباع لوثر ، وصديق كوبرنيق ، وقد أشفق اسياندر من رد الفعل الدينى ، فكتب مقدمة صور فيها

كوبرنيق بصورة المعارض لدوران الأرض والأجرام السماوية وما بينها من صلات بأسلوب حسابى أنسب من أسلوب بطليموس . ولما أشرف كوبرنيق على الموت يوم ظهور رسالته رفض أن يكتب المقدمة بنفسه . وبعد ستين عاما تقريبا أخذ جاليليو على عاتقه أن يتولى الدفاع عن نظرية الشمس كمركز ، وعلى صدق ما جاء فيها ، لا صلاحيته فحسب كما حاول خصوم النظرية من رجال العلم والدين أن يصوروها. ثم أماط كيلر اللثام عن المؤلف الحقيقى للمقدمة ، وبذلك ألغى ما خطه اسياندر ، واظهر نظرية كوبرنيق وصدق دعواها . وقد ادى كل ذلك الى أمر واحد ، لقد كان لخصوم ارستارخوس وأصدقائه ولخصوم كوبرنيق وأصدقائه من وعى رياضى ما يمكنهم من تفهم نظرية الشمس كمركز وتقديرها وتفوقها على النظرية المركزية الجغرافية فى الاحصاء والتنظيم . وقد رفض معاصرو أرستارخوس نظريته هذه لضعف أسسها ، ولكن ما قدره جاليليووكبلر وديكا وغيرهم من مؤيدى كوبرنيق ، وما ثار من نقد مضاد قوبل به اسياندر حين صدر رسالة كوبرنيق بمقدمته الهامة ، وما اتخذته الكنيسة من قرار بالحملة على آراء كوبرنيق واسكات أصوات أنصارها. انما يشير الى كوبرنيق الذى لم يكتف باعتبار نظريته أكثر ملاءمة من نظرية بطليموس من الناحية الحسابية فحسب .

ورغم مكانة كوبرنيق التاريخية الهامة كفلكى حديث فانه كذلك يعد آخر فلكى اغريقى عمل تبعا لأساليب صياغة النظريات فى اطار المنطق وفرض الاختيار ، شأنه فى ذلك شأن رجال الفلك من الاغريق ، ولتفسير هذه الظواهر لم يتقدم عليهم كثيرا ، اذ سجل ملاحظاته مثلهم قبل ظهور المنظار المقرب ، كما اتجه مثلهم الى الرياضيات ، واتبع منهج تصنيف الظواهر فى أطار الرياضيات دون أن يعتمد على الملاحظة . كذلك ظلت قاعدة الأجرام السماوية وثبات مسيرتها وسرعتها وفلك دورانها كما كانت لدى الاغريق ، أى انه حذا حذو أرستارخوس فى المنطق وان اختلف عنه من الناحية النفسية ، وقد هوجمت نظريته بعنف حين نشرها عام ١٥٤٣ ، مما ينم عن حدوث انزعاج من نظرية الشمس كمركز ، فان ما أحدثته آراء أرستارخوس من انزعاج ان دل على شيء فانما يدل على أن الأحوال الاجتماعية والثقافية كانت مواتية فى القرن السادس عشر اكثر مما كانت الأمور عليه فى عهد أرستارخوس ، فلم هذا ؟ ان ما لزم الاغريق لاثبات نظرية الشمس كمركز لم يتوفر الا عام ١٨٣٨ حينما توفرت آلات الرصد الفلكى ، وما جعل نظرية الشمس كمركز مقبولة عام ١٥٤٣ هو توفر الظروف التى جعلت نظرية أرستارخوس العشوائية مقبولة ، على أساس رحابة الكون وبعد النجوم التى تبدو ثابتة ، وفى عام ١٥٤٣ وجد من العلماء من قد يقبل هذه النظرية ، فى وقت اذكى فيه خيال الناس فى اوربا ما اكتشفه كولومبس قبل ذلك بخمسين عاما ، وما تلا ذلك من اكتشاف طرق مائية ، فاستعد الناس لتجاوز الحدود المعروفة على الأرض ، كما ادت حركة الاصلاح الدينى الى تساؤلات عن عقائد استمرت الف عام ، فلم لا تعتبر الأرض صغيرة الحجم والنجوم نائية كما قال أرستارخوس حين نادى بالشمس كمركز ؟ ويدل الجدل الذى اثارته ابحاث كوبرنيق

على بداية ثورة نفسية وثقافية بدات من قبل ، وانما دفعتها نظرية كوبرنيق دفعة قوية الى الأمام .

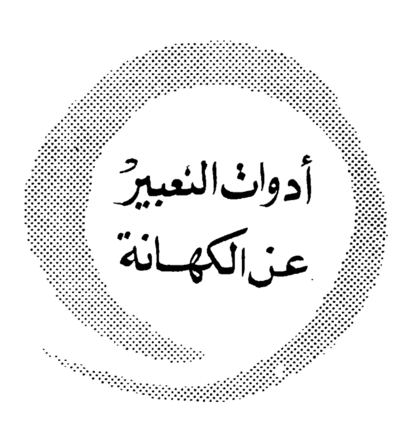
وبدأ الموقف يتحول بالمنطق عقب اكتشاف جاليليو للمنظار المقرب عام ١٦١٠ ، بعد اكتشاف توابع كوكب المشترى ، واعتبار ذلك نموذجا مصغرا لتوابع الشمس، وبعد اكتشاف مسيرة كوكب الزهرة وصلة ذلك ببعده الظاهرى . ووفقا للنظرية المركزية الجغرافية أو نظرية الشمس كمركز كان من المحتم أن يظهر كوكب الزهرة فى أوجه مختلفة كما يحدث للقمر ، ولكن جاليليو بمنظاره قد بين أن هذه الأوجه لم تشاهد من قبل لبعد كوكب الزهرة عما قدره علماء الفلك السابقون . وقد أدى اكتشافه الى تقدير أرسطارخوس العشوائى عن رحابة الكون بما يفوق الخيال ، وتقبل المعارضين لنظرية الشمس كمركز لآرائه قبل أن تثبت النظرية بالأسلوب العلمى ، ولم تكن الملاحظة الخاصة بالنظائر الفلكية كافية الا بعد اثباتها عام ١٨٣٨ بالملاحظة الدقيقة . وقد حال دون اتخاذ قرار علمى الاعتقاد السائد بالأجرام السماوية وثباتها فى سرعتها ودورانها فى مجالات . وقد فند كيلر هذا الزعم حين وضع قانون الأول عن الكواكب ، وربط بين هذا المبدأ وبين علم الطبيعة الاغريقى ، مما احتاج الى اكتشاف عوامل ثورية أخرى كأبحاث جاليليو فى علم الديناميكا ، ليثبت فساد هذا الزعم . ومن الطريف أن جاليليو لم يفطن الى وجود صلة بين أبحاثه فى الديناميكا واكتشافات كوبرنيق ، ولم يشترك كعالم فلكى مع كيلر الا فى ثقته فى مذهب كوبرنيق والشمس كمركز ، أى أن جاليليو لم يتأثر فى فهمه لأسس ديناميكا الكواكب السماوية بقانون كيلر الجديد ، ولكنه كان فلكيا منطقيا اغريقيا مثل كوبرنيق ، مؤمنا بمبدأ الشمس كمركز .

بقلم : جوزيف لالوميا

حاصل على دكتوراه الفلسفة من جامعة كورنيل ١٩٥١ . أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بجامعة هوتسترا . ومن مؤلفاته: طرق الاستنباط لندن ١٩٦٦ ، ومن العلم الى الميتافيزيقا والفلسفة .

ترجمة : الدكتور محمود حامد شوكت

عميد كلية التربية بالمنيا التابعة لجامعة اسيوط . حاصل على الدكتوراه فى الآداب ، والدكتوراه فى اللغويات .



المقال في كلمات

لا يتناول هذا المقال الكهانة أو العرافة التى كثيرا ما سمعنا عنها عند الاغريق القدماء ، أولئك القوم الذين انتشرت بينهم « مهابط الوحى » التى كان أشهرها معبد أبولو فى دلفى الذى كان مركزا دينيا قوميا يلجأ اليه الاغريق كلهم ، ومعبد دودرنا ، ومعبد تردفونيس ٠ كان الناس يقصدون هذه المعابد اذا وقعوا فى مشكلة يريدون استجلاءها ، أو أرادوا أن يعلموا ما يخبئه الغيب لهم ٠ والسعى لمعرفة الغيب لازم للانسان فى تاريخه القديم والحديث ٠ وأول من قاوم هذا الاتجاه وحمل عليه سقراط الذى تنكر للعرافين والشعراء والسفسطائيين ، وكان من رأيه أن التكهن يؤدى الى الجنون ، كذلك حمل عليه العقلانيون ، أن هذا المقال لا يتحدث عن الكهانة من حيث هى ، انما يتحدث عن وسائل التعبير التى تمت بصلة الى الكهانة ، يتحدث عن المجازية والرمزية والاستعارة والرومانتيكية ٠

يستهل الكاتب مقاله بالحديث عن أثر الرومانتيكية فى الحركة التنبؤية ٠ ان الرومانتيكية ، كما يقول ، أوجدت شعراء لهم قدرات تنبؤية واسعة نجمت عن الأفكار الخيالية التى تمخض عنها عصر النهضة ٠

ان هؤلاء الشعراء بحثوا عن الالهام فى النور الداخلى وفى كتاب الطبيعة العظيم • انهم ، على حد تعبير كارليل ، قصدوا الى تجلية « سر الكون المقدس » • لقد كان الشاعر عندهم هو « لسان الاهات الشعر » ولم يهتم الرومانتكيون فى الواقع بالفن قدر اهتمامهم بالتوفيق بينه وبين الالهام • وكان التصور الرومانتيكى للشعر كنتاج لرؤية متعالية يميل لتحرير الشاعر من القوانين الكلاسيكية للفكر والتعبير ، ومن الالتزام بالعرف ، فلا غرابة اذن اذا نبذت لغة الشعر الرومانتيكى القواعد الكلاسيكية للنحو والبلاغة والمنطق •

ويتناول المقال كذلك الشعراء المتنبئين من « بلاك » الى « يتس » بأن أسلوب المعرفة الحدسى لديهم استلزم أسلوبا بعيدا بعدا تاما عن الكلام العلمى من خلال المجاز • والمجاز ، كما يعترف الرومانتيكيون ، يقدم لهم الأنماط الأسلوبية التى تتفق مع حقائقهم العليا وشطحات أرواحهم • ولقد أثبت الرومانتيكيون أن العقل ميال دائما الى اسقاط النماذج اللاعقلية على العالم • والمجاز هو الوسيلة الأساسية لظاهرة التنبؤ • ويرى الشاعر « وردسورث » أنه ما من صورة تنبؤية أو غير تنبؤية ينبغى أن تبتعد عن النسق العقلى • وقد اقترح أن يبعث التشويق عن طريق «تلوين الخيال» ، وبعض الرومانتيكيين عنوا بالايحاء والاغراب للقصد نفسه فيما يبدو • ولا تتميز أشعار الرومانتيكيين الناجحة على عروضهم الشعرية للنظريات الميتافيزيقية والسيكلوجية اذا كانت تصطبغ بالكشف والرؤية المتعالية ، ان الشاعر ، فى رأى « نورثروب فرى » ، كاهن من كهان السر ، يولى ظهره لمستمعيه ويستدعى ، وهو يعنى بلسان كهنوتى ، الحضور للكلمة التى تكشف عن السر » ، وهذا يصدق بصفة خاصة على الشعراء الرومانتيكيين والشاعر التنبؤى •

خلقت الرومانتيكية شاعرا له قدرات فى الكهانة واسعة ، نشأت الى حد كبير من الأفكار الخرافية والفلسفات المشبوهة التى جمعها عصر النهضة بطريق المصادفة لالتصاقها الى حد ما بالجانب العقلى فى التراث اليونانى الرومانى • كان النموذج زيفا ، واذا اعتبر من الناحية التاريخية كان فضيحة • فالرائى والحكيم والمتنبىء والساحر كانت صفاتهم كلها ، وان اختلفت ادعاءاتها ، صفات مؤهلة لكشف متعال يزداد التزامه على الأقل من الناحية الرسمية برأى علمى موحد • ان كون الشاعر يستطيع أن يندرج تحت اى درجة فى هذا الدور غير المتفق مع الزمان يرجع فى الغالب الى أن الانعكاس الثقافى العام التالى لحركة التنوير بعث من جديد اهتماما على نطاق واسع بتلك المنافذ المظلمة القصية ، منافذ الروح الانسانية التى كان يظن أن المتصوفين والرائين يجوسون خلالها • والشعراء الذين كانوا يدعون الرؤيا انتفعوا من الاشاعة المتخفية والقوية مع ذلك ، التى تقول بوجود أسرار فى متناول كبار كهنة

« قبالة » والمصنفات الهرمسية (والاشراقيين ، وانصار جماعة ودوزكروا ؛ (الصليب الوردى) والفيثاغوريين الجدد ولم تتوقف أوربا الغربية قط عن أن تتبين، حتى فى الفترات غير المواتية مثل العصور الوسطى المتأخرة ، وظائف الشاعر التنبؤية والنبوئية الضاربة فى القدم • ولكن الرومانتيكية ابتدعت – من العلوم السرية ومن الأفلاطونية الجديدة واللاعقلية واللاكلاسيكية – تفويضا للقول التكهنى غير المتحرج على نحو ندر أن تخيله القدماء • وبينما لم يكن أحد من الرومانتيكيين مستعدا لمنح الشاعر قدراته القديمة كان القليلون ممن عارضوا على نحو رمزى دعاوى الطبيعية والوضعية ميالين للتقليل من بناء التجريد البطولى •

ان ادعاءات الرومانتيكيين بلوغ الحكمة التنبؤية ركزت الانتباه على الكشف أكثر مما ركزت على نوعية التعبير ، والنقاد المحدثون الذين يميلون فى المقام الأول لتأييد هذا التركيز قد شغلوا أنفسهم بقدر كبير من التفسير أكثر مما شغلوا ببحث الأسلوب أو البيان • وربما كان مرجع ذلك الى أن قدرة الشعراء الرومانتيكيين الدائمة وقوامها بصيرتهم المتعمقة لا تمكنهم فى اللغة ، ومع ذلك لم تترك أفكارهم المتميزة فى النصف الأخير من القرن العشرين انطباعا قويا لا كفلسفة ولا كعلم نفس • لكن القول بأن صورة التعبير الرومانتيكى ، التى ربما تكون اجمالا أكثر دلالة من الجزء العرفانى ، قول يبدو من جهة أنه يتجاهل كثيرا من الشعر المهلهل غير المحكم ، ويبدو من جهة أخرى أنه يسقط من حسابه حقائق عالية يفترض فى الالهام أنه يشير اليها . ومهما كان فضل دعاوى الرومانتيكيين للمعرفة (وهذه الدعاوى مازالوا يؤكدونها بقوة) فان لغة الالهام لها جاذبيتها الخاصة ، وخصوصا فى القرن التاسع عشر ، لأن الشعراء أهملوا بشكل ظاهر أن يوضحوا هل موهبة ربات الشعر تتضمن صور التعبير مثلما تتضمن الفكر • ومع ذلك ففى تخمينات نظرية متفرقة وضع الرومانتيكيون الفكر والتعبير فى علاقة غير واضحة ؛ وخلقوا عدم يقين مستمرا عن ادراك الخصائص اللفظية •

– ١ –

وفى الحقيقة ، قلما استحضر الرومانتيكيون ربات الشعر ، ولكنهم بحثوا عن الالهام فى النور الداخلى وفى كتاب الطبيعة العظيم ، وفى استرجاعهم لمنزلة الشاعر القديمة تجاهلوا بشكل لافت للنظر أوجه العجز التى وضعتها الخرافات على الرائين وقصدوا نتيجة لمواهب شخصية ممتازة الى تجلية « سر الكون المقدس » على حد تعبير كارليل ، وربما لم تكن ربات الشعر فى كتابات هيزيود المبكرة الا استعارة غنيةللدوافع الخلاقة الغامضة فى الانسان ، ولكنها كانت عبارة عن رخصة بالية لأقوال تجاوزت قدرات الانسان العادى . بهذا الاعتبار لم تكن «سلالة الآلهة» (تيوجونيا) مشروع عمل شخصيا بقدر ماكانت رسالة الهية . « وهن (ربات الشعر) قصفنه وأعطيننى غصنا نضيرا من الزيتون . شيء رائع همس بداخلى بصوت الهى يهيب بى أن احتفى بالأشياء التى سوف تكون والأشياء التى كانت فى الماضى •• » (١١ – ٣٠ – ٣٣ :

ترجمة لويب) بعد ألفين ونصف الف من السنين لم يعد الشاعر المتحدث بلسان ربات الشعر ، ولكنه كاد يصبح نصف اله • ومن المؤكد أن وليم بلاك ، ولعله أول شعراء الكهانة المحدثين ، كان أقل ادعاء من بعض خلفائه في القرن التاسع عشر ، وكذلك الرائي مع هذا يبدو في شعره كأنه قد وصل الى أعمق مراتب الحكمة •

اسمع صوت الشاعر ،
الذى يرى الحاضر والماضي والمستقبل ،
الذى سمعت اذناه
الكلمة المقدسة
التى سارت بين الأشجار العتيقة .. »

وهذا ليس موصلا سلبيا للعلم الالهى ، ولكنه صوت مستقل ، صوت القضاء والقـــدر ، حارس العقل (اللوغوص) ، ومن ثم حارس الأسرار المنبثقة من ذلك التصور الرواقى الغامض الحاضر فى كل مكان . ودعوى بلاك المخالفة للعقل تعزل شعر الكهانة عن الفحص النقدى أو الفلسفى : بقدر ما يكون الالهام غير منازع فيه والكلمة معصومة ، فان تعبير الشاعر انما يكون موضوعا مناسبا للانتباه الحمـــاسى فحسب •

استولى السقراطيون نيابة عن الفلاسفة على سلطة التفوه بعموميات كونية . وكان مفهوما انهم لا يعترفون بتلك الطبقـــات المتنافسة من الرائين والشـــعراء والسوفسطائيين • وبينما لقب السوفسطائيون ، ربمـا بغير حق ، باسم المضللين العلنيين الذى لازمهم أمدا طويلا أنكر الصدق على الشعراء حين يكونون أصـــحاء العقل ، وأنكر عليهم العقل حين يكونون متكهنين • ولقد أوضـــحت محـــاورة « فدروس » (٢٤٥ أ) أن الفضـــيلة التى امتلكها الشاعر انما امتلكها على حساب استقلاله الشخصى : « وهنالك أيضا نوع ثالث من المس والجنون مصـــدره ربات الشعر : اذا لامس نفسا رقيقة طاهرة أيقظها وألهمها التعبير فى أغان وأشـــعار مختلفة .. ولكن من طرق أبواب الشعر دون أن يتملكه شيطان الشعر واثقا من أنه بالفن يستطيع أن يكون شاعرا مجودا لا يصادفه النجاح وينحسر شـــعر الانسان المالك زمام نفسه أمام شعر المجذوبين » (ترجمة ليوب) • وفى « الجمورية » نجد الشاعر فى حال صحوه ممثلا على أنه مقلد فحسب وقد أنكرت عليه القدرة على التمييز بين الحقيقة والزيف ، ومن ثم القدرة على ادراك الواقع • وبينما يبدو التنبؤ مرتبطا ارتباطا قديما جدا بالجنون فان فكرة الحماسة الشعرية ربما ظهرت متأخرة فى القرن الخامس ، وجمعت هذه الخرافات فخدمت العقلانية اليونانية عندما حدت من القـــوة الشخصية لطراز النبى القديس الشاعر الممثل فى شخص أرفيوس الأســـطورى • وبحبوحة سقراط في الكلام تطرح شكا كبيرا فى الالهام ان لم يكن فى الآلهة ، ولم يكن هذا بأقل أهمية بالنسبة للنظرية الرومانتيكية : فقد دفعت مناقشته بحـــاجز صارم بين الالهام والفن الواعى •

ان اصرار سقراط على أن التكهن يسوق الى الجنون وان يكن فيه تقليد للمدعين

من الشعراء قد طرح بصورة غير مباشرة المسألة العامة ، مسألة مسـوغات الكلام أيا كان . وان اللغة عند اليونان فى القرنين الخامس والرابع ، وان تكن الى ذلك الحين مكسوة بقوة سحرية ، كانت أداة مفيدة لا للاتصال فقط ولكن لتحقيق نتائج بعيدة وخطيرة . كاد الجنون أن يكون شرطا ضروريا يؤكد الالهام وفى الوقت نفسه يخلص الشاعر من مسئوليته الشخصية عن كلامه . ومن جهة أخرى التفنن الظاهر قلل من شأن الالهام وطرح مسألة الزيف . وتفضيل الرومانتيكيين المبكر للتعبير البسيط كنقيض للمهارة البلاغية ربما يرجع للاحساس بالحاجة الى التدليل على صدق الاحساس وبالتالى لتدعيم ثمرات الرؤية . والتعبير البسيط ، وان لم يكن بالضرورة واضحا ، يبدو فى ارتباط طويل المدى مع الكلام الملهم كما توضح مقطوعة الهيراقليطيين رقم ٧٩ :

« نطقت العرافة بلسان هاذ مرتجف بكلمات رهيبـة عارية من الزينة غير محببة ، ولكنها تصل عبر آلاف السنين بصوتها ، بسبب الاله القائم فيها » . وكثير من النظريات الرومانتيكية عن الخيال والالهام تبدو فى الأفق التاريخى مجهودا لايجاد بديل مقبول للمصدر الالهى لأقوال الكهانة ومن ثم ترخيصا للتعبير نشأ بدون تفسير وامتد بدون تأكيد ، وقد ترك امرسون فى « الغريزة والالهـام » اعترافا مواربا بالمشكلة مع حل ربما استطاع أن ينير الطريق المقليلين :

« يعمل الشاعر من أجل غاية فوق ارادته ، وبوسائل خارجـة عن ارادته أيضا ، .. يمكن أن يعرف الالهام الشعرى بأنه هو الغايات فوق الارادية متحققـة بالوسائل فوق الارادية . وبينما لاتوجد أى اشارة للجنون فان الشاعر الذى يصفه امرسون ليس هو على النحو الذى يحبه . هذا القول يدل على الاختلاط والتناقض الذى تجده عند أصحاب النظريات فى القرن التاسع عشر حين يحاولون أن يغطوا منكلما أسطوريا بعيدا وبذلك يغطون ادعاءات الكهانة التى يعارضها العقلانيون .

والتقاليد الأدبية الغربية لا تبدو من أول نظرة متأثرة الى حد كبير بالتحفظات السقراطية ، فان كل فترة تالية أعادت تثبيت الشاعر فى وظائفه السامية . والممارسة الحقيقية مع ذلك كانت ميسرة بنظرية التقليد وبالخصائص الهوراسية التى بالرغم من تعدد شرحها تملكت قوة اضعاف الحماسة التنبؤية وحدت من افراط التعبير . واذا كان الشاعر الأوربى قد استمر فى مناجاة ربات الشعر فانه قد اعتاد أن يحافظ على موقفه كفاعل حر وفنان واع . ومتنبئو بوكاشيو كما نراهم فى كتاب « أنساب الآلهة والناس » من المصادر الكلاسيكية المتأخرة ، لم تفقد شيئا من العقل ولا من الحرية الشخصية من جراء الاستماع للالهام الالهى . والتعبير الشعرى على الأقل حتى نهاية القرن الثامن عشر يتجاوب مباشرة مع التقسيم الثلاثى للعلوم Trivium ويسجل بوضوح تأثير نصوص البلاغة ، ومن حيث ان الشاعر ممارس لفن الألفاظ ومن صناع اللغة الواعية كان ينقصه ادعاء العصمة من الخطأ الذى يمنحه له الالهـام وربات الشعر ، وبالتالى عرض نفسه للشكوك التى ساورت الكتاب القدماء تجـاه المشتغلين بالبلاغة . ومع ذلك فان نظرية المحـاكاة اذ ركزت على العرض أكثر من

تركيزها على التعليم الخلاق أعطت دفاعا متنوعا ضد اتهامات الزيف مع أنها تركت الشعر قابلا للتصحيح • ولا يمكن أن يقال ان العصور الوسطى وعصر النهضة استطاعت أن تزيل الشكوك الأفلاطونية القديمة ، ومع هذا فان أغلب شعراء هذه المناطق كانوا مشغولين باعلاء الفضيلة فى لغة لائقة وعقلية • والرومانتيكية بالتأكيد لم ترفض أيا من الاغراض الصحيحة للأدب ، ولكن القصور الرومانتيكى للشعر كنتاج لرؤية متعالية كان يميل لتحرير الشاعر من القوانين الكلاسيكية للفكر والتعبير وتحريره من الالتزام بالعرف (ان لم تكن بالواقع الموضوعى) ، وهو ذلك الالتزام الذى فرضته نظرية المحاكاة • والرومانتيكيون اذ أرادوا التحرر من القيود التى سفهت الشعراء الكلاسيكيين الجدد كانوا مضطرين اضطرارا شديدا الى أن يبسطوا فنا شعريا مباينا ، وأن يتبنوا علم نفس وميتافيزيقا مناسبين • وأعمالهم الفطرية قد درست كشروح منسقة وكانت ذات قيمة لحدوس يتوصل اليها من حين الى حين . ومع هذا ففى محاولتهم أن يكونوا راضين ربما أعادوا اكتشاف أدوات التعبير التنبؤى القديمة ؛ وفى الوقت نفسه كشفوا الغطاء عن مشكلات خطيرة متصلة بمجال اللغة .

- ٢ -

وبالرغم من اختلاف لغة الشعر الرومانتيكى بقدر كبير واتفاقها بقدر ضئيل فانها تمثل من ناحية الضرورة النظرية بعض درجات الرفض للقواعد المتضمنة فى العروض الكلاسيكية للنحو والبلاغة والمنطق • والالهام لم يكن من الممكن من حيث المبدأ أن يكون سهل الانقياد لقواعد لغوية لم يثبت شمولها • وبالتأكيد أخفق شعراء القرن التاسع عشر فى استخدام ميزاتهم التعبيرية الى أقصى مقدرتها ، وبقيت السريالية لكى توضح التحولات غير العادية التى تستلزمها من أجل أن ترسم الواقع الداخلى . وقد كان للرومانتيكيين مبررات أقوى مما تصوروا للشك فى دروس التقسيم الثلاثى ، وذلك لأن الشروح الكلاسيكية لفنون اللغة لم تكن معيارية فقط ؛ ولكنها كانت بقدر كبير استنباطية ، ولم تعكس كتب النصوص الاستعمال العادى فى أى فترة تاريخية ، كما أنها لم تستنفد الأشكال الممكنة للتعبير . ومع ذلك فان للقدرات العقلية عند القدماء ماكان من آثاره المفضلة أن تصنيفهم لوقائع اللغة ظل قائما فى النحو والمنطق حتى القرن العشرين وفى البلاغة الى وقتنا هذا . غير أنهم بذلوا جهدا أقل بكثير فى البلاغة ، ربما لأنها كانت أقل تأثرا بكد الذهن من الفنون الأخرى . الى جانب ذلك كانت عرضة للنزاع مع مشكلات أخلاقية . ولقد أحيت نظرية التعبير كل الشكوك القديمة فى أدوات الاقناع . وقام الرومانتيكيون بدون تفكير ظاهر بربطها بالتكلف وعدم الاخلاص . واذا كانت البلاغة قد نبذت من حيث المبدأ فقد بقيت ظاهرة للعيان من حيث الممارسة . والحيل المزدراه يمكن أن تورد لها أمثلة فى سعر القرن التاسع عشر ، وان لم تكن بقدر وفير كما فى عصر النهضة حينما كان الفن القديم يعتبر بدون حرج أساسا للكتابة الناجحة . والفلاسفة الكلاسيكيون ملومون الى حد ما فى استمرار الالتباس عن خاصية البلاغة وامكانياتها . ولكن لأسباب

غير واضحة تمام الوضوح مال الشعراء والنقاد الى أن يقبلوا بغير تمحيص الأفكار المشتبهة التى كانت تنسب الى هذا الفن . ومع أنه لا محل لافتراض أن القـرن التاسع عشر كان يستطيع أن يعطى اجابات حاسمة للأسئلة الأخيرة التى وضعتها البلاغة فان البحث السطحى كان من الممكن أن يثير شكوكا خطيرة من الآثار الأدبية للالهام .

وعلى حين أن البلاغة كفن تام للانشاء قد عاشـــت مزدهرة فى خطابة القرن التاسع عشر فيبدو أنها كانت بالنسبة لأغراض الشعر تعنى فى المقام الأول الالقاء أو الأسلوب والمحسنات البديعية واستعمال المجاز ، وهذا الجزء من البلاغة هوالذى اشترك فيه الأدب مع الخطابة والجزء الذى تنظر اليه الفلسفة بشىء من الارتياب . وقدعبر (لوك) فى كتابه « بحث في الفهم الانسانى » (٣ ، ١٠ ، ٣٤) عن الرأى السائد القائل بأن اللغة المجاز ية بالرغم من أنها ليست خطأ فى المسائل التى يقصد منها المتعة ، فانها غير ملائمة للمقال المبنى على وقائع . وببحثها فى نطاق الشكوك فى المجازات فان مناقشات (ورد سورث) المتأرجحة عن اللغة فى « المقدمة » (١٨٠٠) يمكن فهمها ، ولكن تجاوزنا للتجريدات المشخصة والتعبيرات المؤثرة التى قد أساء استعمالها الشعراء الضعفاء فى القرن التاسع عشر لم يكن يستلزم بالضرورة تجاوز البلاغة . ولم يستلزم أيضا أن لغة الرجال التى اقترح وردسورث أن تحفظ فيهـا الحقيقة الفلسفية كانت خالية من الحيل المشكوك فيها . واذا كانت الرومانتيكية قد جاوزت الكلاسيكية الجديدة فان ذلك بوسائل غير تجنب المحسنات البلاغيـــة . والحقيقة أن الشعر الرومانتيكى المميز المدعم بواردات الهية أو عملية للتعبير لم يكن يســتطيع أن يحقق شــيئا من النجاح بدون صنعه ، وان يكن هذا الظرف قليل الاتساق مع دعاوى الصوت الداخلى . والرومانتيكيون فى الواقع لم يهتموا بانكار الفن قدر اهتمامهم بالتوفيق بينه وبين الالهام . هذه البراعة ربما كان من الممكن تحقيقها فى عدد من الطرق المختلفة المعقولة ، ولكن عمل « بودلير » يسترعى الانتباه على الخصوص من حيث أنه يحقق على الأقل أحد المميزات الهامة التى تقدمها الفلسفات الصوفية للنظرية الرومانتيكية : « عند الممتازين من الشعراء ليس ثمة اســـتعارة أو مقارنة أو نعت الا ينطبق انطباقا رياضيا محكما على الظرف الواقعى . لأن هذه المقارنات وهذه الاستعارات وهذه النعوت مستمدة من الينبوع الذى لاينفد ، ينبوع القياس الشامل ، ولأنها لايمكن أن تستقى من أى ينبوع آخر » . ومذهب المطابقات ومقدرة الشاعر فى قراءة الرموز المسلم بها تدل على أن التعبير الشعرى يضـارع فى صدقه أقوال العرافة ، حتى لو مثل هذا التعبير جميع الأماكن والموضوعات واستعارات الفن البلاغى ككل .

والسؤال نفسه عن مصدر الاستعمارات الذى أجاب عليه بودلير بثقة وعلى نحو سفسطائى قد تناوله «جورج كامبل» فى القرن الماضى بدون تحيز صوفى وربمـا تبعا لذلك بحدس أصدق للطابع المميز للمجاز . وبينما لم يتابع اقتراحه حتى يصل به الى نتيجة نظرية ذات دلالة فانه كان بمثابة تقدم لربط أدوات الانتاج الشـعرى بالنشاط العقلى السوى : « بعد أن فرغت من مناقشة ما اقترح هنا بشأن المجازات

سوف أختتم كلامى بأن هذه المناقشة كانت فرصة لأن تكشف عرضا أن المجازات بعيدة كل البعد من أن تكون اختراعات مصدرها الفن ، بل انها بالعكس ناتجة من المبادىء الأصلية والأساسية للذهن الانسانى ٠٠ » وقد افتقد القرن التاسع عشر بدون شك نظرية سيكولوجية مناسبة لدعم هذه الفكرة واكتفى كامبل بملحوظة عامة من هذه الفكرة : «ولكن لتعقب تلك المجازات حتى المنابع التى تنبثق منها فى الطبيعة الانسانية ، قلما نجد حتى الآن من حاول ذلك » ، فهذه المسألة لم تتابع ، الأمر الذى دعا هـ٠و٠ ويلز لملاحظته فى بداية هذا القرن عندما بدأ دراسة عن الاستعارة الشعرية : « البحث هنا قد تجاوز قليلا أعمال البلاغيين الكلاسيكيين » وبعد بضع سنين اكتشف « بول فاليرى » نقطة الضعف نفسها فى البحوث ، وانتهى بالشكوى المرة من هذه الحال : « فان أنا أردت أن أتبين هذه الاستعمالات أو بالأحرى ان أتبين سوء استعمالى اللغة الذى يضعونه تحت الاسم الغامض اسم « الاستعارات » فلن أجد شيئا أكثر من الآثار المهجورة جدا ، آثار التحليل المعيب ، الذى حاوله القدماء لهذه الظواهر البلاغية » ٠ لم يكن من الصواب بالطبع أن نقول ان الاستعمالات الشعرية للمجاز قد أهملت تماما ، لأن الاستعارات جذبت انتباه هذا العدد الوافر من الباحثين الذين مارسوا البيان ٠ ومع هذا فالبيان فى ذلك الوقت المبكر كان منشغلا بالصفات المميزة للفرد وأساليب العصر ولم ينشغل كالعادة بالملامح اللغوية فى المجردات ، وقد كان « فاليرى » على حق حين افترض أن تحليل الاستعارات . باعتبارها ظاهرة عقلية ، لم يقم به أحد بعد ٠

وقد رأى البلاغيون التقليديون فى اللغة المجازية زخرفة وبالتالى ابتعادا عن المعيار قصد به أن يبث فى أى قول يدعى التعبير عن الحقيقة شعورا يؤدى الى القبول عند المستمع . ومن المؤكد أن ارسطو حبذ الاستعارة كعامل للحديث المؤثر . واعتبرت كنيسة العصور الوسطى الاستعارة او المجاز الرداء المناسب للحكمة الالهية وعلى الرغم من ذلك ساد الاعتقاد القائل بأن الاستعارات كانت الى حد ما انحرافات لفظية ، أو كما اعتقد «جورج بتنهام» «على نحو ما سوء استعمال اخطاء فى الحديث لانها تتعدى الحد العادى للقول الشائع ، وتشغل نفسها بخداع الأذن وكذلك العقل . .» ودون أن يستثنى الاستعارة والمجاز من هذا التعميم وضعها على رأس قائمة أمثلة تضم اللغز والمحسنات والتهكم والسخرية والمبالغة . وقد كان الاساس فى اثبات حقيقة المجازات هو افتراض أن اختلاف الصورة يؤدى الى اختلاف التأثير . وقد أقر بتنهام هذا الظرف بايراد الالفاظ اليونانية كنعوت تصف وظائفها القائمة بذاتها ٠ ومع ذلك فان تحاليله لاتكاد تلمس المسائل الجوهرية من انتاج المجازات وادراكها ، ولم تكد فى الحقيقة تقدم فهما لعلاقتها بالفكر لابعد من النقطة التى وصل اليها القدماء . فى القرن الاول الميلادى قدر «ديميتروس» قوة المجاز بالنسبة للخوف والوجل الذى يبعثه التعبير المظلم المؤثر . وقد افترض (كوينتيلين) ان المبالغة يثبت انها جذابة بسبب ان أحدا لايقتنع بالحقيقة المجردة . وبعد الف وثمانمئة من السنين لم يستطع (كامبل) أن يدخل تحسينا على هذه التفسيرات السطحية ، ساردا المجاز المرسل على سبيل المثال كاستعارة تبعث الحيوية بسبب التركيز على اكثر أجزاء

الموضوع تشويقا . وهذا العيب فى النظرية العامة بارز عند ويلز الذى قدر أثر «الصورة البيانية المتهاوية» ، معرفة بأنها مجرد ايحاء بالاستعارة فى عبارات عاطفية غامضة «انها تقوى وترفع وتعظم لغة شكسبير وتجعل سطور سبنسر لاذعة» . وأقاويل كهذه تكشف عن النظرة الاصلية التى لم تصحح ، نظرة الفن البلاغى : صور التعبير صنفت ووضحت بشواهد من مؤلفين نموذجيين لأغراض تربوية دون اهتمام كبير بتأثيرهم على شكل الادراك . واذا حكمنا من مناقشة غير حاسمة عن الكنايات والمجازات فى بداية الكتاب التاسع من «النظام الخطابى» وجدنا (كوينتيلين) غير مبال بأن يعطى للمجاز اى وظيفة لاثارة المشاعر على نحو اعتباطى وقد نبذ الآراء المعاصرة والرأى القائل بأن المجازات ترتبط بالانفعالات فى جملتها ، وأهم من ذلك أن مضامين المعرفة تتغير تغيرا جوهريا بالمجاز . ومن وجهة نظر الخطيب فالفكر شيء منيع على الزخارف المختلفة التى يتطلبها الاقناع ، «لأن الشيء الواحد يعبر عنه أحيانا على أنحاء مختلفة ويبقى المعنى لايناله التغيير ، وان تكن قد تغيرت الالفاظ» (ترجمة بوب) اما أن يكون «كوينتيلين» قد تكهن بمتضمنات عكس هذا الرأى ، أعنى وحدة الفكر والتعبير . فهذا بالطبع لايمكن أن يعرف ، ولكنه لم يكد يفوته أن يدرك أن السماح للمجازات بوظيفة متكاملة فى الكلام يعرض فن الخطابة (وفن الشعر أيضا) للهجوم من جانب الفلاسفة .

واذا لم نر فى المجازات الا مجرد زينات فربما رأينا أنها تعوق السير العقلى الى حد ما ، ولكن حين رئى فيها انها صور فعلية من صور الفكر فانها قد مجدت واستغلت جميع هذه النزعات اللاعقلية للذهن التى وقفت الفلسفة جهودها على التغلب عليها .

وبينما كانت سلامة البلاغة فى التقاليد العقلية تتطلب الانفصال النظرى بين الفكر والمجاز ، فان دعاوى الرومانتيكية تتطلب علاقتهما العضوية . وزخرفة ثمرات الالهام حتى لو كانت من أجل أغراض حسنة ومحترمة لاتكاد تقل عن العبث بنظام القول الالهى . ولكن المجازات على أنها من تمام الطريقة الشعرية كان يرى فيها أحيانا انتهاكا للغة ، وأصبحت بهذا المقياس انتهاكا للعقل . وقد وقفت العقلانية بمنأى عن خطر قاعدة أن التعبير لابد أن يناسب الفكر بشكل أشبه بالقفاز ، بالرغم من أن القفاز ربما يكون منمقا رمعقدا بدرجة تخفى معالم اليد . ومع ذلك فالتركيب العضوى الضرورى للنظرية الرومانتيكية أزال التمييز بين اليد والقفاز . ومن ثم ادخل الرؤية الشعرية مع أدوات تعبيرها على نحو لم يحدث من قبل . ولغة الشعر بقدر ماكانت تعتمد على المجاز وبالتالى تبتعد عن الاحكام المفترضة للكلام تبدت أسلوبا من القول يتحدى أساسا العقل القياسى ، ومن ثم معايير العقل السليم المتضمن فى العروض التقليدية للنطق . والشعراء المتنبئون من (بلاك) الى (يتس) نازعوا ادعاءات الوضعيين والطبيعيين اعطاء تفسير ملائم للعالم التجريبى ، ولكنهم فى الوقت نفسه لم يكونوا معدين للتمسك بأسس نظرية مقبولة بأن اسلوب المعرفة الحدسى عندهم استلزم أسلوبا للقول بعد بعدا تاما عن الكلام العلمى وبشكل ظاهر من خلال المجاز . وبينما أطلقت السيريالية العنان آخر الامر للغة لتحتفى بالمظاهر

اللاعقلية للتجربة ، فان الرومانتيكيين الانجليز الاوائل لم يستطيعوا دون حرج كبير أن يعترفوا اعترافا تاما باعتمادهم على حيل ارتبطت أمدا طويلا بالخداع ، أو أن يجاهروا بتحدى طراز الفكر المنطقى الذى تناصره العقلانية . ونظرية الالهام منعتهم من فصل الفكر عن التعبير . ولكنهم مع ذلك أرادوا أن يحاكوا فكرة (سيدنى) فى «الفيلسوف الشعبى الصحيح» ، وبناء على ذلك لم يستطيعوا أن يسلموا ، دون اعتراف باللاعقلانية ، بأن المجاز يقدم النماذج التى اتفقت مع حقائقهم العليا . وعلى هذا النحو رأوا أن هناك فرقا كبيرا بين رفض الزينة كفن زائف وبين قبولهم اللغة المجازية التى يستعملها الشعر بالضرورة كشىء متعادل مع التجربة .

واذا استلزمت البلاغة تناول اللغة من أجل الاستمالة فان المنطق استلزم ترتيبا للغة طبقا لنسق من الاحكام لايستطيع أن يتلاءم مع أوهام الخيال الشعرى ، وبينما لم يقدم منطق أرسطو (الاورجانون) شيئا شبيها لوصف حركات الذهن فى الواقع . بل قصر همه على تنظيم قواعد لتحديد صحة القضايا ، فانه فى الحقيقة قد عرف التفكير الصحيح لاغراض الكلام وفرض قواعد التعبير العقلى على الشعراء كما فرض على غيرهم من المتكلمين . وبين «فرجيل» و «جرى» لم يصادف الشعراء أى صعوبة فى تدوين شطحات الروح ، ولكن تنظيمهم للغة كان أقل تجاوبا مع الاخلاط الواقعى للادراك والتصور عنه مع قواعد العقل . وباستثناء «فن الالقاء» كانت البلاغة تجنح للمنطق شيئا فشيئا ، والصور المجازية لهذا التقسيم الاشكالى نفسه قد حصنت ضد مضمون الفكر عن طريق نظرية المحسنات . والقرن التاسع عشر كما لاحظ «توماس دى كوينسى» فى مقاله «البلاغة» مال لآن يوحد بين الفن القديم للاستمالة وبين المجاز المزوق ، بالرغم من أن الاستعارات كانت المنبع الاساسى لما يلابس الفن الجدلى من حرج . وقد كانت الاستعارات أشد احراجا للشعراء بقدر ماكانت تلزمهم نظريتهم بالتوحيد بين الفكر والتعبير ، ومن ثم بأسلوب من القول ينازع قواعد العقل ضمنا حينما يستخدم المجازات . ويبدو «وردسورث» فى «المقدمة» (١٨٠٠) أنه قد تبين المشكلة ، وأنه قد اختار أن يبقى مع التقاليد العقلانية ، وبينما كان يميل لاعتقاد أن لغة الشاعر «لاتختلف فى جوهرها عن لغة الناس الآخرين الذين يحسون احساسا قويا ويرون رؤية جلية ، فانه افترض أن الشاعر ربما «يستخدم لغة خاصة فى التعبير عن مشاعره من أجل ارضاء نفسه او ارضاء أناس مثله . وبصرف النظر عن مسألة التناقض فمن الظاهر أن (اوردسورث) قد انتهى الى القول بأن صورة ما ، سواء تنبوئية أو غير ذلك ، ينبغى أن لاتبتعد عن النسق العقلى . واذن فما لم نكن مدافعين عن ذلك الاعجاب الذى يقوم على الجهل ، وذلك السرور الذى ينشأ من سماعنا لما لانفهم ، فلابد للشاعر من أن ينزل من عليائه المزعومة . ولكى يثير التعاطف العقلى يجب أن يعبر عن نفسه كما يعبر غيره عن أنفسهم واذا اعتبرنا الطابع اللاعقلانى للموقف الرومانتيكى كان هذا قولا مثيرا للدهشة ، انه يفترض أن الاندفاعات الواردة من غابات الربيع يمكن أن يعبر عنها طبقا لقواعد العقل وفى لغة شفافة نسبيا .

وبينما برر «وردسورث» تعلقه بالأقوال العامة الرنانة وطموحه الى ان ينظر

اليه على انه شاعر فيلسوف فقد انكر الوسائل التى استخدمها الراءون عادة لجعل الاسرار الاخيرة ظاهرة للعيان . ولم يكن (بلاك) ولا (شيلى) مستعدين لتخفيف صوت الالهام ولا الرمزيون بالطبع ، ولكن هؤلاء رأوا أن الناس أشد مايكونون انبهارا بما يقصر عن افهامهم .

ومن المؤكد أن النظرية الشعرية والاسلوب الشعرى يتغيران بالتبادل ، ولكن لا العمليات الذهنية الواقعية التى يمكن ان يقال أنها تحدث الشعر ولا ادراك الملامح التعبيرية تستطيع أن تتغير نتيجة لنظرية ما أو لأى ظرف عارض آخر . وعلى قدر مايستطيع اى انسان أن يعرف فان عادات الذهن التى يستخدمها الشعر لم تتغير منذ (هوميروس) ، حتى برغم مايفترض من أن النظرة العلمية الى العالم قد حلت الى حد كبير محل الشعر الاسطورى . وبمنأى عن تبديد أسرار الانتاج الشعرى قد عملت النظربة الى حد ما لمساندة المقاييس العملية ، ولكن على الخصوص من أجل تعريف وتعقبل علاقة الشعر بالتصورات المختلفة للواقع . وبناء على هذا ما من شىء ذى أهمية للانشاء بل درجة من الالتزام بالواقعية الميتافيزيقية ينعكس فى تصور (بوب) الكلاسيكى للتعبير بأنه «رداء الفكر» . وفى قرار (وردسورث) بترجمة الرؤية فى اللغة الى الفهم الشائع ، وفى عرض «اليوت» «للمعادل الموضوعى» . واذا اعتبرنا هذا التقسيم من الناحية العملية وجدناه يفصل الماهية الفكرية عن السطح الخارجى للغة وبالاخص المجازات ، ومن ثم يؤكد دور الشعر فى الحفاظ على الحقائق الخالدة. وفى حين أن الشعر يمكن اعتباره منشأة من هذا القبيل فانه الى الآن ليس أكاديمية ولا مدرسة ولايستطيع أن يطبق المناهج الجدلية للكشف عن الحقيقة . ولما كان «اليوت» رمزيا ورائيا فقد فهم جيدا امكانيات القول العام الشفاف ، وفهم ايضا مقام المجاز فى القول التنبؤى . وفائدة المعادل الموضوعى عنده كما عند «فاليرى» ربما كانت فى نرع أسرار المنابع الرومانتيكية للتعبير أكثر مما هى فى تأكيد التميز المنطقى للشعر التقليدى . واذا كان «اليوت» شاكا فى «القياس الشامل» فقد قسم البرهان على ماأعده «بودلير» منفعة فعلية للغة : «ان تناول لغة ما تناولا علميا انما هو ممارسة ضرب من السحر شبيه بتحضير الارواح» . وهذا لايقل شيئا عن بلاغة الدجل التى تحبط العملية التربوية ، وتعارض الفصل الكلاسيكى بين الفكر والتعبير ونظرية التعبير لم يكن من الميسور طبعا أن تتحمل كثيرا من الصنعة المتكلفة ولا أن تتحمل ما ظن متأخرا فى موهبة «اليوت» الشعرية فى التعامل مع ربات الشعر .

وبقدر ماكان الرومانتيكيون صوفيين استطاعوا أن يرحبوا بفكرة ان أسرار النظام المجاوز للطبيعة التى ومضت ومضات قصيرة فى أوقات التجلى قد جاوزت قدرات اللغة البشرية . ومع هذا لم يستطيعوا كشعراء أن يشاركوا بقدر ملائم فى شكوك الرجل الصوفى فى قدرات اللغة . واذا كان الشاعرا مضطرا الى تأكيد قدرة الشعر على الاقل فى تقديم تلويحات لبصائر الصوفى العميقة فان الشاعر كصوفى لايستطيع مع ذلك أن يسلم بأن اللغة تشارك فى الرؤية . وقد كشف (وردسورث) عما فى نفسه مع حذره المعروف فى «تنتيرن ابى» :

ويلد لى ان اتبين
فى الطبيعة وفى لغة الحس
المرساة لأنقى افكارى النقية ،

ولكن الأفكار ، وان تكن الشهادة عليها عن طريق لغته ، غير مسئولة عنها على اى وجه من الوجوه . ومع هذا فان الرومانتيكية كانت قادرة على أن تولد من منابعها المتباينة نظرة سحرية تامة لوظيفة اللغة كما تشهد على ذلك قطعة مختلطة اختلاطا رائعا فى « بروميثيوس طليقا » :

اللغة أغنية أورفية دائمة
تمسك بانسجام رائع خيوط افكار وصور
بدونها لم يكن لها شكل ولا معنى

وفى هذه اللحظة لم تكن اللغة عند (شيلى) أداة الشاعر العابثة المتخفية بالجلال الالهى ، ولكنها كانت الكلمة الخلاقة عند الساحر الذى استطاع أن يأمرها عن طريق الاشارة والرمز ، ومن ثم هيمن على مملكة الصوفى المبهمة . ليس للصوفى والساحر دوران متعارضان كما لاحظ (كارل فوسلر) ، فقد فاز الساحر بالسيادة عند (فيكتور هوجو) ومن بعده عند الرمزيين دون أن يقضى على الصوفى : وباستغلال الخصائص السحرية للغة ــ وعلى وجه التحديد الرمز ــ أراد الراءون أن يجعلوا كل ماااستطاع أن يورده الصوفية فى الفاظ مبهمة ظاهرا للعيان . ودعواهم ادراك نماذج الابدية تطلبت تفويضا قادرا على التأثير وهذا على الاقل ماقدمه التصــوف حتى فى عصر متأخر كعصر (يتس) .

اما النفائس الحقيقية التى قدمتها الاصوات البعيدة فانه من الصعب تأكيدها ولكن الرائين كانوا على استعداد متزايد لتنقية لغة الالهام مع اهتمام كبير لميزاتها التعبيرية . واذا كان (بودلير ، بعد (بو) أصر على التمسك بالدقة الرياضية فان «مالازميه» قد أشار بحيل كتلك التى يستخدمها البلاغيون وان يكن قد أوردهاباسم «أرفيوس» . وفى الحقيقة نجد أن الفلسفات القديمة المنهزمة التى كانت قد مكنت الرومانتيكيين من احداث تمرد على التفسير العقلانى للتجربة يتفاوت فى درجته قد استلزمت موقفا تنبئويا ، ومن ثم التباسا خطيرا حول منابع فن الالفاظ . ونظرية الادراك التى تعطى لاصواتهم التنبوئية حقها تنسق بقدر كبير من قلة اللباقة بين ادعاءاتهم الالهام والكشف وتظهر مهارات فى تناول اللغة من طراز عال يكتنفه الحرج والتعثر .

- ٣ -

وبقدر مالدعى الرومانتيكيون الوصول الى المجاوز للطبيعة كانوا مضطرين أن يأتوا بمعرفة جديدة ، ولكن ماكشفوا عنه لم يكن جديدا ولم يكن دائما معرفة ، كما تبينه القرن التاسع عشر بلا ريب . وبالطبع لم يكن الشعراء مكبلين بعوائق الوظيفة من اكتشاف ذى دلالة ، وانه من الممكن جدا أن حدوسا جديدة للعلاقات الانسانية

والكونية كان يرجع الفضل فيها اليهم . ومع هذا ففى أوقات سجلها التاريخ كانت الجدة فى الشعر أقرب الى أن تكون فى ترتيب العناصر المعبرة من أن تكون فى القضايا المتعلقة بالحقيقة . وبالرغم من أن كثيرا من الشعر الرومانتيكى قد دعا لمزيد من التحليل فى عبارات فلسفية فان النتائج قد كانت ذات معنى مشكوك فيه بالنسبة للفن الادبى ، وربما لم يكن لها أى معنى على الاطلاق بالنسبة للفلسفة النسقية . ومثل هذه التصورات الفلسفية التى استخدمها الشعراء بالفعل فى القرن التاسع عشر كما استخدموها من قبل كانت عموميات كبيرة أو صغيرة ، ومن العسير أن تعد هذه هى الاساس الاول للنجاح فى الشعر . واذا أغفلنا ماتدين به العموميات للكشف فانه ليس من الممكن انكار استعمالاتها الشعرية ، واذا كان الفكر باعتباره كيانا قابلا للتجريد لايزود الانجاز الادبى الا بالنزر اليسير فان الصور التى يأخذها الفكر ربما تكون ذات دلالة كبيرة بالنسبة لما يطلق عليه من غير تدقيق التأثير الشعرى ومع هذا فان صورة الفكر تكون تصورا خاويا مالم ترتبط على نحو مقبول ومالم تتحد بدرجة ما بصورة التعبير . والصور المميزة للتعبير الشعرى ، كما تبيناها حتى الآن ، هى الصورة البلاغية الى حد كبير ، وتلك الصور ، على نحو ما أشرنا من قبل يمكن أن ترتبط فقط مع الفكر على حساب العقلانية . وصور الفكر تطرح صعوبة أخرى من حيث يبدو أنها تفترض القسمة الثنائية الى صورة ومضمون ، وبالتالى تترك الجزء العرفانى منفصلا نظريا عن اللغة . ومع ذلك فالفكر غير ممكن معرفته ، بل انه فى الحقيقة غير ممكن تصوره بدون الالفاظ المعبرة عنه . ومن الأجدى أن يعتبر عملية تعمل الافكار فيها بمثابة حدود فى العلاقات المتعاقبة . وجدة الشعر أن لم تكن فكرية فانها بالضرورة صورية ، ويلزم عن هذا أن العموميات انما يكون لها القدرة على الحركة تبعا لصورتها الاستعارية . وعلى عكس رأى القدماء فان صور التعبير الاستعارية ربما تكون نماذج لتجربتنا للعموميات تجربة واقعية لا مجرد زينات لفظية .

وبينما كل الخواص السمعية والفكرية والصورية التى يستطيع التحليل أن يتبينها فى المقال الشعرى تكون بالضرورة فى متناول الادراك فليس ثمة خاصة أو مجموعة من الخواص يمكن أن يقال انها تنفذ (بصورة يمكن البرهنة عليها) الى الادراك وان تسبب آثارا معينة . والأقوال عن الآثار التى يحدثها الشعر ، معراه من التعميمات المشروعة ، هى من قبيل الأحكام الذاتية عن المدركات الحسية ، مقدمة على انها اسباب معقولة تتفاوت فى درجات استمالتها .

واذا لم يكن من المستطاع أن تحدد القيم التعبيرية للملامح الشعرية الخاصة تحديدا موضوعيا فان نوعية الادراك ليست بشىء يمكن التنبؤ به وليست بشىء يمكن معرفته الا أن تكون بمثابة شهادة شخصية . والانطباعات الناتجة عن الكلام الشعرى تختلف اختلافا كبيرا بحيث تسمح بالقليل من الاستنتاجات المثمرة ، وبناء على ذلك تفترض عكس افتراض أحد علماء «الانثروبولوجيا» الثقافية أن صور الادراك سواء كان واعيا أو غير واع ليست ميسورة لكل الافراد على حد سواء ، ويسير التحليل دون اشارة مباشرة الى الاختلافات فى القدرة الادراكية ، وان يكن يتجه ضمنيا الى

القارىء المتعلم ذى الحظ الطيب من التعليم فى تصنيف الوقائع على علاقات صورية موضوعة ان لم تكن تعسفية تماما فانه لايمكن اقرارها والتصديق عليها . ومع هذا فالعيب يمكن اصلاحه الى حد ما اذا استطاع المجاز ان يبدو فى امكانه أن يتضمن فى صور حاسمة بالنسبة للادراك ، ولما كانت الاستعارات من حيث المبدأ مستبعدة من الكلام العلمى وكانت متبينة على أنهاالاختلافات الظاهرة للغة الشعرية فهى بالاستنتاج علة لتلك الآثار الخاصة بالشعر . وهذه القضية لاتستلزم ارتباط الاستعارات بالانفعالات الواحدة ولا قبول فكرة طبيعة انسانية مشتركة ، انها متفقة مع النظرة الذاهبة الى أن صور التعبير هى صور التفكير ، أو ان الاستجابة الجسمانية والذهنية حقها فان صور التعبير هى صور التجربة . اذا نظرنا الى المجازات بهذه النظرة وجدناها مشاهد متاحة للجميع تستنفد كل صور التجربة التى يمكن أن يعبر عنها بالكلام ، وهى بناء على ذلك عناصر للحديث لها آثار انتخابية ، واذا سارت التجربة الواقعية فى متاهات توصف بالمجاز فان الشعر لايكشف شيئا ذا أهمية مثل المشاهد التى منها ينظم الادراك العالم الظاهرى . أما أن هذا لابد أن يبدو بعد التأمل كأنه عالم منحرف العلاقات ولايمكن ثباته ، وهذا ربما لايرجع الى انحراف الشعراء ولكن لظرف أن الفكر يعيد تنظيم الادراك تبعا للنموذج العقلى . واذا كان الامر كذلك فان الرومانتيكيين يمكن أن يقال عنهم انهم أكدوا قيمة التجربة الواقعية وانهم قد ضيقوا الهوة التى فتحها كانط بين الفكر والادراك .

والقول بأن المجاز أساسا يستنفد صور التجربة التعبيرية لايعنى القول بأن مايقرب من مئتى مجاز تبينها وشرحها الدارسون بين العصر القديم وعصر النهضة اما أنها شاملة أو انها على كل حال صادقة من حيث الادراك . ويحتمل جدا أن بعضا من الصور الدالة بالرغم من اعتبارها عند تحليل أشعار معينة أشياء جديدة لم تكن قد عرفت بأنها اضافات مشروعة للقوائم التقليدية ، ولكن أكثر من ذلك احتمالا أن البلاغيين قد أكثروا من التقسيمات بما يجاوز الحد اللازم . وفى حين أن التجربة لاشك تسجل التكرار مثلا فى تنوع كبير فان احصاء الانواع الى أقصى حدود التفنن يبدو مضللا كتسجيل الفروق الصوتية الدقيقة فى الكلام . ومن جهة أخرى لم تستنفد قطعا فى استعمال الكلمة بمعنى مضاد لمعناها الحقيقى ولا فى حذف أجزاء من الكلام يقصد به الدلالة على معنى ولا فى التسليم جدلا لاثبات مايراد اثباته . ومن حيث أن طابع البلاغة أدنى الى أن يكون عمليا من أن يكون نظريا فان مجموعات من مجازات مرتبطة بها ولايمكن التمييز بينها ربما تكون لها قيمتها كوسيلة لتنوع أنيق . وان يكن التسليم بهذا يعنى التقليل من شأن البحث فى فروق اللغة هل تدل على فروق الفكر . ومما له دلالة أن النقاد المحدثين مع أنهم لايبالون بالتقسيمات البارعة و (الاصطلاحات المحيرة) للمجازات قد ميزوا بعض المجازات واعتبروها أكثر ملاءمة للشعر وعلى الخصوص الاستعارة والسخرية والمفارقة والالتباس ، وهى مجازات من المهم ان نتبين انها قد تختص بالكل كما تختص بالجزء . ومع أنه لايوجد سبب ظاهر لتفضيل هذه على المبالغة والجناس والتشبيه فانها قد تكون فى الواقع أجزاء ظاهرة من صنف لم نتبينه من الصور اللفظية التى تصف الآفاق الاهم المتاحةللتجربة

الانسانية . واذا قررنا هذا الامر بعبارات عامة أمكن أن نقول ان بعض الصور ـ سواء صنفت على أنها استعارات ألفاظ أو استعارات جمل ـ تبدو ذات أهمية بالغة بالنسبة لشكل الادراك الحسى وبعض الصور الاخرى تبدو غير ذات أهمية . ولايمكن أن نسلم خلافا لرأى بعض علماء اللغات بأن التمييز اللغوى لمجرد امكانية اكتشافه متحقق فى التجربة . والمجازات الدالة اذا أمكن تبينها ربما كان من شأنها أن تربط اللغة بالتجربة فى علاقات ذات دلالات وان تظهر بهذا خصائص الموضوع الجمالى الذى يحدد فى الواقع نوع الادراك الحسى . واذا كان المجاز متعادلا مع الادراك فان عالم الانطباعات الحسية ـ العالم الوحيد الذى يمكن معرفته مباشرة ـ يكون قد ابتلى بالتردد والتناقض وعدم الثبات بشكل ميئوس من اصلاحه . وبتمثيل هذه الخصائص فان الشعراء بالنظرة الافلاطونية لم يحاكوا الواقع ولكن مجرد المظهر ، وعلى هذا أدينوا بأنهم مزورون . ولكن مع أن الكلاسيكيين المتأخرين كانوا أكثر وعيا من القدماء لجوانب الوجود المتعددة فانهم لقرون عديدة قبلوا وساندوا الصورة العقلية للعالم بمعناها الافلاطونى الاصيل . ولما كان شعراء النهضة ذوى حيلة وبراعة فى تناول اللغة لايجاريهم فيها منافس فلربما استنفدوا صور الآفاق التى يمكن أن يتأمل منها جمال الانسان . ولكن على الرغم من كل مساعيهم لتجليةماينطوى عليه العالم المدرك من تعقد فقد بقى الواقع العقلى صحيحا لم يمس . من حيث المبدأ على الاقل كان العقل حاكما على البلاغة بغير استثناء «الفصاحة» . والمجاز لم يكن مسموحا له بأكثر من أن يكسو الالفاظ المعبرة عن حقيقة مبسوطة فى صورة قضايا . والعلاقة الفعلية القائمة بين صور التعبير والتجربة كانت بالطبع غير متأثرة بنظرية الزينة ، ولكن فى عصر النهضة ـ وبالتأكيد فى عصر التنوير ـ كان العرض اللفظى متفقا مع المنطق المتين للبرهان العقلى . وبينما لانستطيع أن نقول عن الرومانتيكيين أنهم قد أبدوا الحرية الكاملة فى التعبير فان لغتهم كانت فى الاساس متجاوبة مع الالهام وشطحاته ، ومن ثم فان المجازات اكتسبت كمالا فريدا من نوعه لم يسبق التنبؤ به، وبطريقة ضمنية وضعت موضع الشك صدارة قواعد العقل . ومن غير المحتمل أن الرومانتيكيين كانوا مستعدين لتحمل آثار افتراض جورج كامبل بأن «المجازات تنتج عن المبادىء الاصلية والجوهرية للعقل الانسانى» لان العالم المشار اليه لايتملق حال الانسان ولايعطى أملا كبيرا فى اصلاحه . واذا نظرنا الى المجازات على أنها مجرد صور للتعبير تخرج عن الموازين العقلية أمكن أن ننظر الى المفارقة والتهكم واللبس ونقيض الدعوى على أنها تصف نوعية الوجود المنحرف والعرضى . واذا نظرنا الى هذه المجازات على أنها صور من التجربة ونماذج من الواقع وجدناها تحطم الثقة فى النظام الكونى وتفتح أمام أنظارنا آفاقا من عدم الاتساق والفساد واللامعقولية فى طبيعة الاشياء . وأقل من هذا سوءا أن الاستعارات للتعبير بالجزء عن الكل وبالكل عن الجزء ذات وظيفة ترد الاشياء الى الجوهر وتبدو غالبا مدركة للواقع الجوهرى . ولكن على النقيض يبدو التشبيه صادقا تماما فى ربطه بين عوالم الحيوان والنبات والمعادن فى علاقات مثمرة يستسيغها المنطق . ولكن اذا كان التشبيه هو الطريق حتى للرؤية العلمية فان استعارات الشعراء المتطرفة . تثير الشك لدى الذوق العام وتحطم التقاسيم الجميلة للرؤية الموضوعية . وقد لاحظ «مارتن فوس» منذ بضع

ستين قدرة الاستعارة على الاضاءة والاظلام الفوريين . وبينما يخلط الشعراء بين عوالم النوع . متعبدين فى الطبيعة وغير متعبدين ، معظمين لها ومقللين ، فان تنظيمهم للغة يبدو عادة غير متناسب مع مرئياتهم الخيالية ، وأجرومية السخف تختلف قليلا عن أجرومية العقل ، حتى أن التمثيلات والاسانيد غير المعقولة تقلد فى سخرية مقاييس المناطقة . ومع هذا فاذا كانت المجازات نماذج للواقع المدرك فانه ربما يكون المناطقة هم الذين يقلدون فى سخرية دون وعى بصور التجربة العادية . وقد سعى القدماء باستغلال الخصائص الوجدانية للغة الى جعل الحقيقة محببة الى النفوس ، وسعى الرومانتيكيون عن طريق ترديد الكلمة الملهمة الى جعلها حقيقة عليا مرئية .

والبلاغة كما تصورها الكلاسيكيون افترضت وجود عيوب ذهنية يمكن الاستفادة منها بوسائل الصنعة اللفظية . وقد احتفت الرومانتيكية بالشعور ـ منكرة فى الواقع العيوب الذهنية ـ ولكنها منعت الشعراء من ممارسة الادراك مع ملامح لغوية بها مسحة من الاستمالة ، واذا سلمنا بأن حقائقهم المنكشفة هى ان عاجلا أو أجلا أمور عادية فى ثوب جديد لاتحتاج عادة الى دفاع أو عرض مستفيض أمكننا أن نقبل أن هم الرائين الرومانتيكيين لم يكن هو الاستمالة بل خلق مناسبات اشكالية دون الاستعانة بالمناهج الجدلية . وبينما يتنصل الكشف من مثل هذه المساعدات التى تستخدمها البلاغة فان الامور العادية اذا اعتبرت أقوالا مجردة ليس لها الا قيمة وجدانية ضئيلة . وقد اقترح وردسورث أن يبعث التشويق عن طريق «تلوين الخيال» ، وبعض الرومانتيكيين عنوا بالايحاء والاغراب للقصد نفسه فيما يبدو . وبأخذ كل هذه الاشياء فى الاعتبار فان نجاحهم المتوالى يمكن أن يعزى فقط لتكبيرهم بأى وسيلة للميول النازعة الى التخطيط فى الادراك . واذا كان هذا هو السبب فان مثل هذه الحريات الممنوحة للتعبير كما ادعاها الشعراء على انها فضيلة الالهام قد وافق بينها المستمع الرومانتيكى وبين الحريات المتعادلة للادراك ، وفى غياب المعايير العقلية لم يكن هناك ضوابط واضحة على طاقات الخلق من جديد . وبينما اعتمد الرومانتيكيون الى حد كبير على قوة الخيال الموحى فالغالب أن العرض يكون أكثر فعلية حين يلتقى الادراك بأشكال ثابتة ومع ذلك اشكالية ، أى علاقات كتلك التى تصفها الاشكال .

ومن المفروض أن «بو» بدأ بالصورة تاركا للمعنى أن يظهر فى أعقاب الايحاء ، ولكن من الملاحظ أن منظوراته الصورية هى فى الغالب غير محددة لدرجة تجعل المعنى مشكوكا فيه . وفى هذا الشعر الرومانتيكى الذى يؤيد المزاعم التنبؤية ويخلق بناء على ذلك انطباع حكمة عميقة يكون من العدل أن نقول ان الصورة هى المعنى ، واستخدام استعارة لكل من الجزء والكل يزودنا بالبديل العملى الوحيد للنظام المنطقى الذى نتهرب منه الرومانتيكية بوجه عام . وربما توضح هذه الظروف قول فاليرى المتسرع بأن «ماهو «صورة» بالنسبة لشخص آخر هو «مضمون» بالنسبة لى» . وكما يقول ايرنزفايج مع أصحاب نظرية الصورة : «بينما يلقى الذهن تلك الهيئة

المحددة فى ثنايا العماء الذى نحسه كالصور والاشكال من حولنا ، نجد المجمعات اللفظية تحقق نجاحا فعليا فقط حين تثبت صور التعبير صور التجربة» .

واذا كان الادراك الحسى انما يكتشف فى نظام لفظى ماكان قد وضعه هنالك فلابد ، كما لاحظ «موريس ميرلو بونتى» «أن يحتوى الموضوع المدرك على البناء الذهنى الذى يستخرجه الادراك الحسى» .

ومهما كانت ادعاءات الرومانتيكيين عن الرؤية فظاهر أن تنبؤاتهم نجحت على احسن وجوهها عندما صورت الارتباكات المألوفة للتجربة الانسانية . وبمعنى هام جعلوا الحقيقة مرئية ، وان كان النظام المغالط الذى صور عن طريق مجازاتهم لم يقدم أى وسيلة لحل هذه الارتباكات التى كمنت فيها الحقيقة .

– ٤ –

واشعار الرومانتيكية التنبؤية الناجحة لاتستطيع أن تتميز أو تفضل على عروضهم الشعرية للنظرية الميتافيزيقية والسيكولوجية اذا كان مغزاها الذى هو الكشف يفترض أن يحكم الفن . وباعتبارها دلائل على الرؤية المتعالية فان قصيدتى وردسورث «دير تينترن» و «أغنية الخلود» ليستا مختلفتين كيفا ، وقيمتهما لاتأتى من التناول الفنى للغة بقدر ماتأتى من الحدوس الفلسفية المفترضة . والنقاد بتدعيمهم نظرة فلسفية قد وجهوا الانتباه الى طائفة كبيرة من الشعر المصبوغ صبغة عقلية الذى ربما يقال فيه أن غرضه هو تعقيل الكلام التنبؤى أكثر من البرهنة عليه. والقصائد التى تصور الامكانيات الوجدانية للموقف التنبؤى قد درست فى الغالب على أنها محتويات أيديولوجية توثق انساقا من الفكر . فمثلا حقيقة كون «النمر» انجازا صوريا تصير مبهمة الى حد بعيد اذا فسرنا التناقض المظلم المنبث فى القصيدة بالرجوع الى هلوسات بلاك الخفيةأو السياسية . ولكن اذا سلمنا باستقلال القصيدة فان السر يتحول الى تعقد عادى نشيط بطريقة مدهشة من خلال تنظيم العناصر الوجدانية . وحدود العلاقة هى الخير والشر والخالق المحسن ، والعلاقة تجمع بين المفارقة والسخرية . ورمز النمر يحكم القصيدة وان يكن نتيجة لفائدة أو لقيمة وجدانية ذاتية الى جانب أن تتابع الاسئلة حول الرقية أو التعزيم يستخدم الرمز مع تضمنات تشاؤمية تضع الخالق والمخلوقفى علاقة مبهمة . ووظيفة هذه التساؤلات لم توصف عن طريق مجاز من المجازات الاستفهامية للبلاغة ، ولان الصوت التنبؤى لم يكن استماليا ولا برهانيا بل كان كشفيا بصورة تلفت الانظار . وقد عرف نورثروب فرى الموقف وصدق على الافتراض الرومانتيكى : «ان الشاعر كاهن من كهان السر ، يولى ظهره لمستمعيه ، ويستدعى وهو يغنى بلسان كهنوتى الحضور الحقيقى للكلمة التى تكشف عن السر» .

ومع ذلك فالكشف عن السر ليس حلا له . والشاعر التنبؤى ينجح عن طريق

عرض للارتباك واعاقته للحل لا عن طريق ايجاد تساؤلات موفقة بغية التوفيق بين متعارضات التجربة وتناقضاتها . و «النمر» لايطلب اجابات أكثر مما تطلب قصيدة فيلون ذات البناء المتشابه وهى «أغنية سيدات الزمن الماضى» ، وكلاهما تلفظ بعسو من التجربة تتعقل من خلال البحث الفلسفى .

ومن وجهة النظر البلاغية فان الرمز اشارة لفظية مثلها مثل الصور التشبيهية التى تضع علاقات تحكمية متفاوتة بين كائنات متفرقة من النطاقين المادى واللامادى، وعلى تباين من ذلك فان الرمز فى بعض النظريات الرومانتيكية يعنى الثمرة والبرهان على الرؤية المتعالية ، وهو الوسيلة لاكتشاف الحقيقة القصية وتجسيدها الحصين. وبينما كان واضحا بعد مثال كيتس أن التصور اللاعقلى للرمز كان غير ذى أهمية بالنسبة لاستعمالات الشعر فان الرمزية الرومانتيكية استمرت مظهرة ميلا واضحا الى العلوم الخفية . وقد ترك يتس شهادة بليغة عن القوة الكامنة للرمز ، وهى شهادة تتفق مع تفكيره النازع الى الاسرار أكثر مما تتفق مع شعره الذى يقول فيه : «لاأستطيع الآن أن اعتبر الرموز شيئا أقل من أعظم القوى سواء استخدمت استخداما واعيا عن طريق أساتذة السحر أو استخداما أقل وعيا عن طريق أتباعهم، الشاعر والساحر والفنان» .

ومهما يكن فى هذا الافتراض من ملاءمة للمجتمعات العتيقة التى كانت تقدس الكلمة ومن يعملون فى مجالها فانه لم يكن ضروريا كل الضرورة . والحقيقة أن الخرافة القديمة التى تعكسها كتابات يتس وتعنى أن الاشارة على نحو ما تشتمل على ماهية المشار اليه ومن ثم تأثيره وفاعليته تقلل من دور الفن لانها تتطلب قبول قيم رمزية محددة لاتحتاج الى شيء من الصنعة . وللتأكيد فان الرمزية الرومانتيكية ليست دائما جامدة ولكنها سائلة وتنجح بالاداء الفنى . ولايعنى هذا أن الرموز مجرد أوعية محايدة لاتدين بشيء للتقاليد والتداعى . و «غابات الليل» لبلاك تعيد الى الاذهان «الغابة المظلمة» فى الكوميديا الالهية ، وأخيرا تذكرنا بالحديقة المثالية التى دنسها الضلال البشرى ، والنمر يسكن الحظائر التى تسكنها الوحوش الضارية المخيفة كحظائر دانتى للاسد والفهد والذئب التى هى أدوات المجاز ذات البعد الواحد ، ولكن رموز النمر انما تنبعث فيها الحياة بما يصفه الرمز من علاقات لا بالخصائص السحرية أو الاستعمال المقرر .

ولم يزودنا يتس باستثناءات واضحة للقول المعمم بأن الرموز الرومانتيكية الناجحة هى موضوعات مألوفة للادراك الحسى أو التصور التى شحنت عن طريق الوسائل البلاغية بعلاقات ذات دلالة للتجربة الانسانية . واذا أخذنا مثالا تظهر فيه الصنعة مثال الوحش الخشن فى «المجيء الثانى» لم يحدد من قبل ولكنه يصير مضمونا رابطيا كنتيجة مباشرة للمفارقة والسخرية والدعوى المناقضة التى تشكل وتناسب الطريق النازل فى استرخاء . واستعراض الرموز القليلة التحديد وغير المحتملة من خلال أشعار بلاك التنبؤية تؤكد الحقيقة القائلة بأن الخصوبة تعتمد

على الملاءمة بين الموضوع المدرع بالحس وتعقد العلاقات بين الاسياء والملاءمة لاتعني الغرابة بالضرورة ، وقصيدة أدوين ميور «الطريق» وقصيدة والاس ستيفنس «قصة الجرة» تدلان على أن الموضوعات التى لايلتفت اليها فى الوجود العادى تكون مؤثرة مثل الخيول المقرنة وآلهة الحقول فى الاساطير الرومانية . وربما كان من نافلة القول أن نخوض فى الكلام عما للرموز من بداهــة ، ولكن «غابات الرموز» البودليرية قد احيطت بالاسرار حتى لقد طمست مافى الكلام التنبؤى من انجاز فنى .

ان مدح الرومانتيكيين لأنهم قد برهنوا على مقدرة الرمز على وضع العلاقات المعقدة فى دائرة الضوء يعنى انتهــاك الأسس الميتافيزيقيــة لانجازتهم التعبيرية . ومايكتشفه الالهام على نحو ما . وماينطلق به الوحى ليس صنعة لفظية ولكنه الكلمة والكلمة هى الرمز على أظهر ما يكون . وبينما يستلزم انجاز الرمزى « تقـديس الكلمة » فان النظرية الرمزية لا تستطيع أن تحتمل أى مبدأ صياغة آخر . ووراء العقل ونظام المجاز المتقابل نظام يمكن تصوره غير هذا الذى تزودنا به اللغة المشبعة بالروح أى بالصورة الالهية . ومن معبد الطبيعة وفقا لمقطوعة « المطابقات » لبودلير تصدر « كلمات ملتبسة » ، وهذه هى كلمات مقدسة تكتنك على نحو خفى الطبيعى وما فوق الطبيعى ، الدنيوى والالهى . والعناوين الرمزية التى انتقاها الشاعر من الطبيعة تمثل المطابقات بين نطاقين من الواقع وتؤثر فى اتحادهما . ومع أن لغــة الرمزية باعتبارها « حديث روح » لا يتطرق اليها أى اتهام بالســخف فان كمــال الرمز لا يستطيع أن يكون فى حماية كاملة فى عصر أغرق فى الغموض المشتت .

ومما يدل على انشغال البال من جراء غلبة عادة التحليل أن جوته وكوليردج حين استحسنا طراز الرمزية تعين عليهما أن يجعلاه متعارضا مع المجاز ، لأن المجاز على الرغم من تشابهه مع الرمز صورة ناقلة الى المجال الذهنى ترد الواقع الحسى الى قيم مجردة . وعلى حين أن الرمز والمجاز متميزان ، فلهما أصل مشترك وبينهما علاقة ملحوظة . ووراء نظرية سويدنبرج فى المطابقات كمــا أن وراء مجــاز القرون الوسطى يقوم الافتراض الافلاطونى الجديد ، وهو أن العالم المرئى يرمز الى العالم غير المرئى . واذا كان الرمز يمكن تحديده سواء من ناحية السياق أو الاستعمال المقرر فمن الميسور أن ينقلب مجازا . والاعتراض الوحيد القوى هو أن التحويل بغير الجهة ومن ثم يفسد كمال الموضوع الجمالى . فى هــذه الظروف نجــد من السخرية أن « فوست » لجوته قد نمى فى الجزء الثانى رقة أفلاطونية من خصائص المجاز ، وأن كوليردج فى ملاحظاته الهامشية وتفاهاته العارضية قد أغرى قراءه بأن يأخذوا على سبيل المجاز « قصيدة البحار القديم » التى تمثــل الى حد كبير الانتاج التنبؤى . وأحيانا ننسى أن المجاز كان اول الأمر منهجا من مناهج التأويل وانما صار مؤخرا مبدأ من مبادىء الانشاء . واذا لم يعد المجاز أمرا معتارا كما فى العصور الوسطى فانه حاضر على الدوام لتأكيد الافتراض المتكرر ، وهو أن الأدب تجســيد للحقيقة الالهيــة . وحديث الروح يســتدعى المجــاز حتمــا . وادعاء الرومانتيكيين امتلاك اللغة المتشربة بالسحر لم تستلزمه مطالب التعبير الفعلية بل

مزاعمهم التنبؤية . ومع أن شيئا لم يضع على الشعر بالفعل نتيجة لهـذا الظرف الحرج من القاء حجب الأسرار على منابع الانتاج الشعرى وأدواته فان الرومانتيكيين جولوا الانتبـــاه عن قدراتهم على التصرف فى اللغة وعن الحقـائق الأسـاسية التى أثبتوها ضد الاتجاه العقلى .

والاستراتيجيات التى استخدمها الرمزيون لخلق انطباع للـكلام التنبؤى ولاحبـاط المجاز كان من نتائجهـا عدد من الالتباسـات ذات الدلالة . وبينما مال الشعراء الانجليز ، بصرف النظر عن المخاطرة برد الشعر الى أبسط معانيه ، الى استغلال رموزهم الى أقصاها مال الفرنسيون الى تعويم رموزهم « غير المحـددة نسبيا » فى بحر من الايحاء والتأثيرات الموسيقية ، ونتيجة هذه الممارسة ظاهرة فى التسليم البارع الذى جاء على لسان فاليرى حين قال : « ان لأشعارى المعنى الذى يراه كل واحد فيها » . ومع ذلك فان الفرنسيين لم يتخلوا عن الالتزام الرومانتيكى القديم بجعل الحقيقة الخاصة ظاهرة للعيان . ولكنهم اذا كانوا يعمدون الى الكشف من حيث هم أصحاب رؤى فهم يعمدون الى القـاء حجب الأسـتار من حيث هم مجوس ، وهذه الصعوبة أحرجت عرض جان مورياس للعلاقة بين الفكرة والصورة حين قال : « الشعر الرمزى يسعى الى الباس الفكرة ثوبا محسوسا ، وهو مع ذلك ليس غرضه فى ذاته ، بل يبقى خاضعا له ، وان كان يستخدم للتعبير عن الفكرة . والفكرة بدورها يجب أن لا ترى محرومة من الأردية الفخمـة ، أردية التمثيـلات الخارجية ، لأن السمة الجوهرية للفن الرمزى انه لا يذهب قط الى درجة تصـوير الفكرة ذاتها » . والنتيجة هى الابهام بالضرورة وهو محتمل — وفى الحقيقة ملائم — مادام من الممكن أن نتبين مصدره وقوته الدافعة . ومع هذا فان الرمزيين اعتمدوا اعتمادا مفرطا على الصوت والايحاء ، متتبعين للمثل المبهم لـ « بو » ، حتى فى مثل هذه الاستعراضات اللامعة للمهارة اللفظية كما فى « ساعة العصر » .

ولما كان الفرنسيون حساسين بدرجة غير عادية للقيم السمعية فقد شـهدوا بغور التجربة وايقاعها ، ولكن مالارميه قد بالغ فى قوة الموسيقى اللفظية . ونجح فى اخضاع الجانب العقلى للحسى الشعرى — بتعبير جاك ماريتان — ولكن على حساب الالتباس الحسى ، ومع ذلك لم يستطع الابهام أن يزود الأسرار الهرمية لدى الرمزيين الفرنسيين بأمان دائم ، لأن المجاز كالتفسير والشرح كان يتغذى دائما على العلاقات المبهمة . ويقدم اليوت مثلا مباينا لأسلوب الفرنسيين ، فبينما نراه يراعى انسجاماتهم الدقيقة ويوضح أشد استعمالات الرمز فاعلية نجده مع ذلك يحترم النمط المجازى.

ولا يبذل أى مجهود واضح لمنع التجريدات من الظهور على السطح . وربما كان السبب فى ذلك أن شعر اليوت يقترب من المجاز على انحاء واضحة ولكن فى الوقت نفسه ليس فيه من القيم الغامضة الا القليل . وتيزيريس الرائى فى « الأرض الضائعة » ينجر صوتا تنبؤيا حقيقيا لا عن طريق الاشارة الى الأسرار الخفية بقدر ما كان عن طريق ترديد ما كان العالم يعرفه تمام المعرفة . وعلى حين أن اللغة موحية وموسيقية أحيانا نجد الرمز فى « الأرض الضائعة » حافلا مليئا بالمفارقات والسخريات والدعاوى المتعارضة أى حافلا بصور من التجربة شائعة ان لم تكن شاملة . ومن حيث أن الابهامات فى « الأرض الضائعة » محلية لا عامة والالتباسات المجازية هى من العموميات فان تحويل القصيدة الى مجموعة قضايا ثقافية غير ملحوظة لا يخدم فهما ولا أغراضا جمالية .

واذا كان الرومانتيكيون بنوع من التغيير الخفى قد استعادوا من حين الى حين الصوت النبؤى الأصلى ـ صوت ارفيوس قبل أن يدخل الشعر فى ما يعتبره مالارميه « الانحراف الهوميرى الكبير » ـ فمن البين أنهم لم يستطيعوا ان يجدوا حساسية المستمع للغة السحرية والاستعراضية التكهنية . ولا شك أن وضع النظريات الرومانتيكية قد خلق جمهورا متسامحا مع الشاعر فى دور الرائى أو عالم الأسرار ، ولكن ليس هناك سبب الافتراض أن الاستجابة الى الشعر تدين بالشىء الكثير للايمان فى قدرات الشاعر المتعالية . وفى لحظة عبث أعلن اليوت : « أنا شخصيا أفضل مستمعا لا يقرأ ولا يكتب » ولكن نجاحه مع المثقفين المشككين يوحى بأن التعليم ليس عائقا جادا عن الوقوع تحت تأثير الشعر . واستراتيجيته المعتادة وان تكن مبهمة أحيانا لما فيها من تلميحات عميقة ، فانها بسيطة وليست مختلفة عن الأغنية الانجليزية الوسطى القصيرة « أرض فوق أرض » التى عن طريق تكرار التعازيم والتورية والمفارقة تمثل العلاقة المتبادلة بين الانسان والطين . وبدون ركائز من العلوم السرية أكد اليوت أن الاكتشاف الرومانتيكى استمرار تأثر الذهن حتى فى عصر من عصور العلم باللغة التى تفترق افتراقا جذريا عن النظام المنطقى وترى التعارض بين الطرق المنحرفة والمظهر البسيط . فى « عصور الشعر الأربعة » استطاع توماس لوف بيكوك أن ينبذ الشعر على انه خطأ فى التسلسل التاريخى مستندا الى القول بأن العقل قد تقدم تقدما يجعله قريبا جدا من المرحلة الكومتية الأخيرة ، ولكن الرومانتيكيين أثبتوا أن العقل ميال دائما الى اسقاط النماذج اللاعقلية على العالم الظاهرى . ونجحوا ، خلافا لكل احتمال ، فى اجتذاب جمهور كبير عن طريق اعادة تشكيل قدر صغير من القضايا القديمة العادية ، كالتفتاء

الأضداد ، والوحدة فى الاختلاف والزمان الذى لا رجعة له ، أو الرجعة الابدية والتغير وعدم الاستمرار ، والدوام والانحلال . ليست هذه فى نظر العلم مشكلات حقيقية ، ومن ثم لا يمكن حلها ، ولكن من المشكوك فيه أن احتمالات الحل تؤثر فى ادراك الشعر الذى يستغل الارتباكات . ولا يمكن الاشعار التنبؤية التى تمثل التنبؤ استثناءات لأن المتنبئين ذوى الشاعرية هم عادة نظريون دوريون . ولذلك يتناولون صور الماضى المنحرفة والمألوفة ويسقطونها على المستقبل .

والشاعر التنبؤى ليس من شأنه أن يبدد سر المجهول ، ولكنه يترنم بصور التعبير التى تبدو على أنها صور التجربة ، ومن ثم يؤكد الحقيقة التى يخلقها الادراك غير المتفكر . والاصرار على أولوية المجاز على أنه صورة يبدو اغفالا للقيمة المؤثرة المستقلة للرمز البودليرى والنموذج البيونجى أيضا . واذا كان النموذج يتجسد بالطبع فى رمز سمة متكررة تلون كل تجربة فانه يكون بالضرورة من المشهورات ولا يثير فى الذهن شيئا الا من حيث هو طرف فى علاقة ذات دلالة ، والنموذج ربما يكون ضروريا ولكن لا يكاد يكون شرطا كافيا لاستجابة المستمع . واذا كا نالمجاز باعنباره علاقة ذات دلالة هو الوسيلة الاساسية فى الكلام التنبؤى (وربما القياس الحقيقى للفن) ، فان الرومانتيكيين قد نجحوا بالوسيلة التى اتخذها الشاعر القديم لتحريك الحشد العتيق . وقد أيد الرومانتيكيون أسوأ مخاوف القدماء ، وأكثر ، لأن الانسان ضحية الكلام الغشاش يبدو متعاونا بحماسة فى خداع نفسه . ولا يمكن أن يكون الراءون والمتنبئون قد نجحوا فى استعادة القوة السحرية المنسوبة الى اللغة قبل مجىء القراءة والكتابة ، والأرجح أنهم بتحريرهم للمجاز من الالتزام بالعقل تمكنوا من فتنة الانسان عن طريق منظورات ملتوية لتاريخه النفسى . ومن المؤكد أن انجازهم أساء احيانا للذوق العام لأن التعبير الذى يبتعد عن المراجع المنطقية لا يستطيع أن يتميز عن الهذيان . وقد فحص الشعراء تكرارا بحثا عن أعراض الانفصال ـ مثل اختلال جميع الحواس عند رامبو ـ وان تكن النتائج بالنسبة للفن من هذا الاستعمال السحرى القديم طفيفة على الأرجح .

ومما له اهمية لا يستهان بها أن المستمع الرومانتيكى ـ اذا حكمنا من استجابته عن طيب خاطر ـ كان يمكن أن تشمله الانحرافات العقلية الظاهرة . ولا وجه للموافقة على افتراض قدمه ت . ب ماكولى فى مقاله عن « ميلتون » وهو « ربما لا يوجد شخص يمكن أن يكون شاعرا ، أو حتى يتذوق الشعر بدون بعض خلل فى العقل . . » . ولكن ليس هناك سبب للشك فى أن التجربة فى أكثر الأوقات

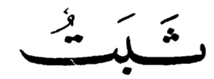
تسير فى النماذج الشاذة للمجازات . ولنأخذ فقرة مما كتبه ريلكه بعنوان «مقطوعة ارفوس » حيث يقول نصـــها « اننا نحيا الحقيقة فى المجــازات » . ولم تهمل متضمنات هذا الحدس بدرجة كبيرة فحسب ، بل مسخ الشعر الرومانتيكى من خلال تفســيرات بعيدة عن التــأمل . ورفع الأفــكار عن علاقاتها المجازية وربطها بالأنساق الميتافيزيقية بعينات تغيير هيئتها وتعريض الحقائق الشعرية لتحليل كالذى يصنعه فلاسفة اللغة العادية . ومع هذا فالشعر الرومانتيكى ربما كان أقل صنوف الشعر اشكالا رازعاجا نتيجة التغيرات النقدية المعتادة . لأن عالما مبنيا على التهكم والمفارقة والمجاز المرسل والاستعارة بعيد عن أن ينسجم مع العالم الذى حدده العلم عن طريق قضايا واثباتات يمكن التحقق منها على نحو تجريبى . وبينما تكون النماذج المنطقية للواقع الخارجى أعلى عمليا من العلاقات التى تصفها المجازات فان المجــاز ربما يكون أفضل مرشد الى نوعيــة الادراك ومن ثم التجربة . فان ســلمنا بهــذا استطعنا أن نقــول بأن الرومانتيكيين قد كشــفوا لا عن أسرار الــكون بل أسرار الحقيقة الجوانية ، وهذا الانجاز الجــدير بالاعتبــار قد استلزم من الابداع الفنى ما حققه الســوفسطائيون من قبل .

بقلم : آرثر . ك . مور

ولد عام ١٩١٤ فى كارولتون ، كنتكى . حصل عام ١٩٤٣ على الدكتوراه فى الفلسفة من جامعة فاندربيلت . أستاذ للغة والأدب الانجليزى بالجامعة الحكومية بجورجيا ، وكان قبل ذلك عضوا فى كليات اللغة الانجليزية لجامعتى تولين وجامعة كنتكى . له عدة مؤلفات ، منها : الشعر الغنائى العلمانى فى اللغة الانجليزية المتوسطة (١٩٥١) ، والعقل الرائد (١٩٥٧) . وله عديد من المقالات عن : أدب القرون الوسطى وعصر النهضة ، والنظرية الأدبية الحديثة .

ترجمة : الدكتور عثمان أمين

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة سابقا . عضو مجمع اللغة العربية ، وعضو شرف الجمعية الديكارتية الفرنسية منذ ١٩٥١ ، ورئيس جماعة أنصــار الامام محمد عبده . عضو لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب . عضو شرف الأسرة العالمية بباريس منذ ١٩٥٠ . عضو المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية . صاحب النظرية الفلسفية «الجوانية» . له مؤلفات فلسفية كثيرة ترجمت الى كثير من اللغات .



المقال والكاتب	العنوان الأجنبى اسم الكاتب	العدد وتاريخه
♦ من رواد البحار الى رواد الفضاء بقلم : موريشيو أوبريجون	Argonauts to Astronauts *by* Mauricio Obrigon	العدد : ٨٦ صيف ١٩٧٤
♦ أصل المدنية الهندية : الأدلة المســتقاة من مأثورات جريبا بقلم : شريراما اندراديفا	Genesis of Indian Civilization : The Evidence o of Grhya Sutras *by* Shrirama Indradeva	العدد : ٨٤ شتاء ١٩٧٣
♦ أصل نشــــأة الأرواح المنتقمة بقلم : تاكيشى أوميهارا	The Genealogy of Avenging Spirits *by* Takeshi Umehara	العدد : ٨٦ صيف ١٩٧٤
تفسير الظواهر والتطور العلمى بقلم : جوزيف لالوميا	Saving the phenomena and scientific change *by* Josepha Lalumia	العدد : ٨٣ خريف ١٩٧٣
♦ أدوات التعبير عن الكهانة بقلم : آرثر ٠ ك ٠ مور	The Instruments of Oracular Expression *by* Arthur K. Moore	العدد : ٨٢ صيف ١٩٧٣

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٧٥/٣٨٥



العدد الثلاثون
السنة التاسعة
٢٧ رجب ١٣٩٥
٥ أغسطس ١٩٧٥
٥ آب ١٩٧٥

محتويات العدد

أزمة الإنسان..

أزمة الانسان قد كانت دائما حول علاقته بالطبيعة ، أو بالبيئة ، في تعبير علماء هذا العصر ·

وقد نشأت هذه الأزمة ، أول الأمر ، عندما عجز الانسان عن فهم الطبيعة ، فعجز بالتالي عن التعامل معها ·

وكانت صلة الانسان بالطبيعة قائمة أول الأمر على العداء ، لأن الطبيعة قد كانت غريبة عليه من ناحية ، ومن ناحية أخرى كانت تهدد أمنه بظواهر لم يكن قادرا على تفسيرها ، أو التعرف على أسبابها ، ليتقيها ·

ومرت بالانسان مراحل عديدة ، تطور أثناءها ، وارتفع مستواه . ومع ارتفاع هذا المستوى كان عداؤه للطبيعة من حوله يخف بالتدريج ، بنسبة ما يحققه من تطور ، أو بنسبة ما يحققه من معلومات يفسر بها الكون ، وظواهر الطبيعة ·

واختفى العداء عندما صار الانسان قادرا على التحكم في الطبيعة والسيطرة عليها ، والتحكم فيها ·

ومع ذلك فان الميراث الذى ينشأ مع النشأة الأولى يظل يلازم الانسان عبر مراحل النمو المختلفة ·

فالخوف من الطبيعة يخف ، وتحل محله ثقة بالنفس فى مواجهتها ، لكنها مع ذلك لا تمحى ٠

فغرائز الانسان على سبيل المثـــال تتطور ، وتتطور صيغ التعبير عنها ، كما تتطور وسائل الانسان فى التحكم فيها أو توجيهها ، لكنهـــا تظل كامنة داخل الانسان ، تداريها مظاهر النمو والسمو والتطور ، فاذا زال الغشاء فأن الغريزة تكشف عن نفسها ، وتعاود الظهور على السطح ٠

وعداء الانسان للطبيعة قد صار فى مكان الغريزة من الانســـان ، اختفى مع رقى الانسان العقلى والوجدانى ، وتوارى وراء غشاء التفوق والثقة بالنفس ، لكنه ظل ـ رغم ذلك ـ يلازم الانسان ، كامنا فى داخله ، ينتهز الفرصة ليعبر عن نفسه بوسيلة أو بأخرى ، عندما يصـــبح ذلك ضروريا للتعبير عن كوامن النفس ٠

أن الانسان يجوع ، فيأكل ٠

هذه احدى غرائز البشر ٠ لكن غريزة الجوع قد أخذت طريقهـــا الى التطور ، والى النمو ، فصار الانسان قادرا على تنظيمها وفقا لحاجاته الى الطعام ، كما صار قادرا على التحكم في الطعام بالطهى، وكذلك صار قادرا على الوصول الى بدائل متنوعة ، وصلت الى حد تعبئة المواد الغذائية . فى حبوب صغيرة يسهل حملها في الحروب مثلا ٠

ومع ذلك فقد ظلت غريزة الجوع كامنة فى نفس الانسان ، تعبر عن نفسها عندما يعجز الانسان عن الحصول على الطعام • حينئذ تتسم هذه الغريزة بالحدة ، وتأخذ شكلا لا فرق فيه بين الانسان فى مرحلته البدائية والانسان المتطور الذى حقق درجات عالية من الرقى •

غريزة عداء الانسان للبيئة اذن لا تزال كامنة فى النفس الانسانية، متخفية وراء نزعات التفوق ، والثقة بالنفس ، والقدرة على التحكم فى الطبيعة ، لكن التخفى لا يزيل الشىء ، بل يؤجل ظهوره ، أو يحدد ظهوره. أو يسمح بظهوه فى أشكال مختلفة •

ومن خلال عداء الانسان للبيئة أخذ الانسان يمارس تحكمه فيها ، بتغييرها ، واعادة صياغتها ، واخضاعها لمقاييسه ، أو ربما لنزواته •

والمهم أن هذا العداء قد عبر نفسه بنوع من الاختلال فى الموازين التى تحكم علاقات الانسان ببيئته • لقد غير اتجاه الأنهار مثلا ، وأقام السدود فى طريق المجارى المائية ، لتخزين المياه ، واستعمالها فى توليد الطاقة • وهذا تغيير فى البيئة ، تعبيرا عن روح العداء القديم •

ثم أن بناء المدن أقتضى الانسان الاعتداء على الأراضى الزراعية ، فتغيرت البيئة •

كذلك فأن التصنيع زاد عن مقدرات الانسان له ، فتم على حساب البيئة •

ومع نمو قدرات الانسان نمت بالتالى قدرته على التفسير العلمى لتصرفاته •

لكن تبقى الحقيقة قائمة ، وهى أن روح العداء للطبيعة لا تزال كامنة فى نفس الانسان ، توجه تصرفاته ، وتتحكم فى نزعاته ، ولو لم تأخذ شكل العداء ، بل ربما أخذت صورة مجاراة الطبيعة ، وتمهيد الرقى بها، بتنظيمها •

والنتيجة التى وصل اليها الانسان مع بيئته أنه قد كاد يحطمها ،

بالتلوث ، كما كاد يحطمها بالتغيير ، وكذلك كاد يحطمها بتدمير الزراعة والغابات والمعالم التاريخية ذات الأثر فى وجدان الانسان ٠

هذه هى أزمة الانسان فى هذا العصر ، وفى كل عصر سبق ، وستظل هذه هى أزمة الانسان فى سائر العصور ٠

وقد يتصور بعض المفكرين أن الانسان قادر على اقامة التوازن المفقود فى بيئته ، تخفيفا من أزمته ٠

لكن هؤلاء المفكرين ينسون أن موقف الانســـــان العدائى لا يتم عقليا ، ولا عاطفيا ، ولكنه يتم من تأثير الغريزة عليه ٠

وما دام الانسان انسانا فسيظل حصيلة العقل والوجدان والغريزة جميعا ٠

عبد المنعم الصاوى



بقلم : روجيه كايوا
ترجمة : أحمد رضـــا

المقال في كلمات

أدب القصة ، بأنماطه وأساليبه وتطوراته عبر التاريخ ، منـــذ أن عرف الانسان وسائل التعبير بالكتابة ، انما يتمشى مع ظروف الانسان في حياته الدنيوية ، وما لديه من علم وثقافة وهكذا كانت الحكاية أو الأقصوصة فيما مضى بسيطة في جملتها ، ساذجة في فكرتها ، وان كانت غنية بأحداثها وصورها الشعرية والعاطفية ، تصور المجتمع القديم بأحـــواله البدائية والانسان بمباهجه ورذائله ومخاوفه وآماله وأحلامه • كان الانسان يهاب الطبيعة التي لم يكن يدرك أسرارها ، ويفزع من ظواهرها المدمرة الرهيبة، فكان يفسرها بفروض خيالية بعيدة عن الصور الواقعية التي يألفهـــا ، يتصور الجان والأشباح والآلهة في أشـــكال آدمية وحيوانية • ومن ثم شاعت حكايات الجنيات وأقاصيص الأشباح والأموات والعالم الأخروي • وطاب للكتاب القصاصين أن يتخيلوا الانسان الخفي ، والمسوخ مصاصة الدماء ، وأعمال السحرة والمردة •

ولكن الانسان في القرون الأخيرة نشط بعقله الجبـــار ومداركه المرهفة ، فاكتشف واخترع وارتاد كوكب الأرض ، بل غزا الفضاء وسار على القمر ، وضرب بسهم وافر في مضمار العلوم ، واستطاع أن يفسر

الآلاف من الظواهر العجيبة التى كانت تذهله فيمـــا مضى ، وانفجرت براكين المعرفة فى مجالات كانت مغلقة على فهمه • عرف أن الأرض كرة تدور حول الشمس ، وأنه ليس المخلوق الوحيد سيد هذا الكون ، وأن هناك أجراما سماوية تفوق الأرض حجما ، وتبعد عنه مسافات تقاس بالسنين الضوئية ، ويغلب أن يكون بها مخلوقات لعلها أرقى منه وأكثر تقدما ، وانعكس كل ذلك على أدبه القصصى ، فلم يعد يستسيغ الحكايات الساذجة التى كانت تبهره وتشده فيما مضى ، وانما راح يطبق الأصول العلمية الحديثة على تصوراته ، ويبتدع أقاصيص خيالية من نسيج آخر، تصور الحروب النووية ، والصراعات بين النجوم والكواكب ، وغزوات الفضاء ، والمخلوقات التى تأتى الى الأرض على أطباق طائرة ، لعلها تبغى استكشافها أو الاتصال بأهلها • وتصور انجـــازات العلماء والأطباء ، وتطويرهم لصفات الجسم البشرى وملكاته • وهكذا ظهرت القصة العلمية بأسلوبها الحديث ، وهيكلها الطريف ، تعتمد على الحقائق العلمية المادية، تغلفها بالتصورات الشاعرية القصصية ، والأحاسيس الروحية ، وتحملها على أجنحة الخيال الروائى الجذاب الذى يمتع القارىء ويشده ، وتفتح أمامه آفاقا شاسعة حافلة بالثروات العلمية والأدبية •

وفى هذا المقال درس الكاتب القصص الخيالى ، بأطواره الثلاثة ، فاستعرض تاريخه وتطوراته وأنماطه وأساليبه ، حتى انتهى الى القصص العلمى الحديث ، وشرح بالتفصيل والتحليل والتعليل بيان هـذا اللون الممتع من الآدب وسر جاذبيته ، ونجاحه ، ثم ما يتوقعه له فى المستقبل من تطور وتحول ورواج •

فى دراسة سابقة بعنوان « من عالم الجنيات الى القصص العلمى » (١) حاولت أن أوضح التماسك الداخلى والســـياق الزمنى الذى تتميز به حكايات الجنيات ، والحكايات الخيالية . والتوقعات والاستنتاجات العلمية • وتمثل هذه الأعمال ثلاثة أنماط من القصة الخيالية يصور كل منها بأسلوبه الخاص (أو بقالبه الخاص) اللحظات الرئيسية فى حياة الانسان المتقلبة حسبما تصورها هو بنفسه بشكل ساذج بعض الشىء ، فلقد رأى نفسه بدأة ذى بدء عاجزا حائرا مذهولا ؛ ثم وجد نفسه بعد أن اشتد ساعده بسلاح العلم والتكنولوجيا ذلك الغازى المظفر السعيد الحظ الذى امتلك ناصية كوكبه • وهو فى آخر الأمر يقر بعزلته وضياعه فى ذلك الفضاء الكوكبى الشاسع فى الوقت الذى استطاع فيه أن يتنقل فى ذلك الفضاء •

وفى دراستى لهذه الأساطير المتعاقبة . التى يمكن بسهولة تمييزها بعضهـــا عن بعض ، أشرت الى التباين بين المجموعتين الأوليين ، حاولت أن أشرح رحلة الانتقال

---

(١) من «ايماج ، ايماج ٠٠» لجوزيه كورتى١٩٦٦ ، صـفحات ١٥ الى ٥٩ ، أعيد نشرها فى «أوبليك» (ظهر فى يناير ١٩٧٥ ـ باريس ـ الناشر: ستوك) •

من الواحدة الى الأخرى ، واجتهدت فى أن أوضح كيف ولم أتت حكايات الأشباح فى أعقاب حكايات السحرة ، ولكنى أغفلت تحليل الأسباب التى من أجلها حلت حكايات الكون والمخلوقات غير الأرضية محل حكايات الأشباح ، وانى لأرجو أن أملأ هذا الفراغ ٠

كنت فى سياق البراهين التى قدمتها قد ألمحت الى أن القصة العلمية تمثل العصر الثالث للنمط الأدبى الذى يصف الانسان من خلاله أحواله فى الكون ، ويعبر بوساطته عما ينقصه وعما يقلقه ، بالاضافة الى الامكانيات التى يمتلكها بالفعل ، والمكاره التى تنغص عيشه ٠ وبعبارة أخرى أووضحت دون اسهاب أن القصة العلمية خليقة بأن تخلف فى هذا الشأن حكايات الجنيات والأقاصيص الخيالية ٠

ولاثبات ذلك كان على فى أول الأمر أن أحقق مهمتين على الأقل :

حصر أكثر الموضوعات المصنفة بهذا العنوان ذيوعا ، ثم محاولة شرح كيف ولم نشأت القصة العلمية من تغيير جذرى حدث فى تقدير الأغلبية الكبرى من الناس للمكانة التى يشغلها الانسان فى الفضاء اللانهائى ، تلك المكانة التى صنعها العلم بصورة واقعية شديدة الأهمية ٠

والحقيقة الواقعة أن العلم لم يعد يبدو فحسب أداة مدهشة تتيح للجنس البشرى أن يسيطر على كوكب الأرض ، انما أيضا ، وفى الوقت نفسه ، كارثة تنذر بدمار هذا الكوكب أو جعله غير صالح للسكنى ٠ ومن ثم نشأ ضرب من القصص التى تختلف كل الاختلاف عن الأقاصيص التى يفتتن لها الأطفال والحكايات التى تستخدم خوارق الطبيعة لتثير القشعريرة فى جوارح الكبار ٠ وثمة فكرة رئيسية متميزة فى هذا النوع ، تتيح لنا ـ كما حدث فى حكايات الأشباح ، ورغم بعض الاستطرادات التى لا مناص منها ـ أن نميز هذا الأسلوب الجديد الذى لم يظهر عفو الخاطر ، وانما هو على الأرجح تطوير للأساليب السابقة ٠ ومع ذلك فنحن لن نسلم بهذه الحقيقة قبل أن يثبت لنا أن هذا الضرب من القصص الذى اكتسب بألوانه العديدة المحيرة شعبية عريضة انما ينشر بصور مختلفة تساؤلا وحيدا ٠ ومن ثم كان الأوفق أن نستعرض تفاصيل هذا النمو السريع الذى ظفرت به القصة العلمية ٠

فالعنصر الأول يتمثل فى تعدد العوالم المسكونة ، اذ يبدو أنه لابد من وجود أجناس أخرى من المخلوقات تعيش على نجوم أو كواكب أخرى فى فضاء المجرة الفسيح٠ ويسرع نفر من الكتاب ذوى الخيال الراكد الى نقل الألوان المختلفة من الملاحم وقصص المغامرات ووضعها فى اطار يتجدد فيه روفق الأحداث التقليدية ، دون أن تفقد شيئا من بساطتها القديمة الرتيبة ، فتحل مركبة الفضاء وأجهزة الدمار محل الموكبة التى تجرها الخيول ؛ كما يحل صراع رواد الفضاء ضد المخلوقات التى تعيش خارج الكرة الأرضية ، والمزودة بفرون الاستشعار محل الغواصين والأخطبوط ، أو رعاة البقر الذين يصارعون هنود الأدغال ٠ وعلى مستوى أرفع من ذلك تثور مشاكل شبه فلسفية،

فثمة مؤلف يوحي بأنه هناك في عوالم عديدة لا حصر لها تعيش في زمن واحد شعوب من مخلوقات متماثلة في أدق التفاصيل (١) .

وفي بعض الأحيان نعالج القصة دمار الأرض ، فيهلك البشر في كارثة تدمر الكرة الأرضية ، وتنجم في الغالب عن حرب نووية وكوكبية . أما السبب العلمي الأهم فانه يتمثل في تناقص الطاقة بسرعة حتى تنتهي الى الجمود والتراخي بصـــــورة شاملة (٢) . ويرجع الفضل ى احدى الروائع الأدبية الى دير لامي في التبت ، استقدم من الولايات المتحدة آلة حاسبة جبارة ، أراد الكهنة أن يجروا بوساطتها احصاء التسعة المليارات من أسماء الاله بمنتهى السرعة ، لأن تلك هي رسالة الانسان في الدنيا ، ان لم تكن علة وجود العالم . وتحكي القصة أن المهندسين الذين أتوا لتركيب الآلة الحاسبة قد شهدوا أثناء عودتهم انطفاء النجوم الأولى (٣) .

وثمة مجال ثالث يعالج تطوير الأناسي الميكانيكية والأجهزة الألكترونية ، ونمو سلطانها ثم تمردها الى أن تتولى في النهاية تعبئة نفسها بنفسها وتتكاثر ، فتتخلص عندئذ من صانيعها من البشر ، وتستعبدهم ، وتحكم العالم بدلا منهم .

أما جراحة الأعصاب وضروب العلاج الجينية (الخاصة بالوراثة) في نطـــاق الكروموزومات (الصبغيات) فانها تعدل وظائف الأعضـــــاء البشرية ، وتنمي في الانسان ملكات لم تكن معروفة له من قبل ، وتجعل منه مخلوقا شديد الحساسية مزودا بقدرات روحية وحسية شبه خرافية .

وفي أحيان كثيرة يهتم المؤلف بابراز النقائص أو الوجوه الشـــاذة في المجتمع الذي يعيش فيه ، فيطلقها في الزمان المستقبل أو في عالم قصي ؛ ويبالغ الى حـــــد بعيد في تقدير نتائج البشر ، وتضخم الانتاج ، والتلوث ، وميكنة الحياة ، ويظهر نتائج خلق بعض المشاعر واشاعتها بصورة غير محسوسة في البداية الى أن تغدو بالتدريج ملموسة وضرورية ، كصوت عميق رنان ، أو مشهد متحرك مستمر ، على غرار ما يحدث بالتنويم المغناطيسي . ويؤلف الكاتب خيالات وهمية هجائية أو شبه تكهنية تساعده على تضخيم واذاعة الأخطار الخفية الكامنة في مجتمع لم تزل فيه مثل هذه الحاجات التي أثيرت بوسائل صناعية في مهدها ، ولكن نمـــوها المحتوم سوف يجعل الحياة كلها مستحيلة .

ويعالج أكثر هؤلاء الكتاب طموحا الظواهر المتناقضة في الزمان والمكان وعلاقة السببية التي أدت اليها ضروب التقدم في الفيزياء الرياضية والمشاكل التي تطرحها روابط المادة والطاقة ، والوساوس التي يستثيرها الفـــكر الايستمولوجي (الخاص بنظرية المعرفة) .

---

(١) بوالو ، ونار سيجاك : السر الكبير .

(٢) كامبل : ماتت السماء .

(٣) أرثر كلارك : أسماء الاله التسعة بلايين .

ويتبدى التنوع المحير فى الأدب الذى اصطلح على تسميته بالقصص العلمى فى الحروب العالمية ، وبعثات الفضاء الكوكبية ، والغزوات فى الزمان الماضى والمستقبل ، والتوقعات الخيالية ، والاستنتاجات الدقيقة ، والماكينات الحقود التى لا يمكن السيطرة عليها ، وتحولات الجسم الكيمائية البيولوجية ، والمستقبلية التهكمية أو التهديدية ، والمسائل المشكلة الدقيقة • ويبدو أن هذا الأدب ينطوى على صفة مشتركة ، ما دام قد شملته تسمية واحدة • وأكثر من ذلك أنه اذا وجد عنصر من العناصر الشتى التى يتكون منها هذا النمط الأدبى ، فى بعض الأعمال السابقة ، لدى بعض الرواد الحديثين مثل ويلز وجول فيرن ، أو لدى بعض المؤلفين القدامى مثل سويفت وفولتير ، تجلى لكل انسان فى الحال ، ودون أن يستطيع لذلك تفسيرا ، أنه رغم وجود وجوه شـــبه صارخة بين هذه الأعمال وبين النمط الجديد فان الأمر جد مختلف ، وأن فى الأدب الجديد لونا آخر مخالفا •

وبالنسبة للحصيلة ذات المظهر الغـــامض أو الشائن التى قدمهـــا كل من الطوبولوجيا ، والنسبية ، والفيزياء الكمية ، والتى سبقت الأعمال الجريئة المثيرة التى أنجزتها القنبلة النووية وغزوات الفضـــاء ، فان العلم النظرى ، بنظرياته الثورية ونجاحاته الرنانة ، لم يعد يعتبر هو ذلك البناء الهائل الذى يقوم على الاكتشـــافات المثمرة التى تمنح الانسان القوة والسعادة ، وانما هو يثير الدهشة والقلق ، والفزع أحيانا ، ويبدو ــ من علم الوراثة الى الالكترونيات ، ومن علم الأحياء الى التفجيرات الذرية ـ مفعما بتهديد رهيب ، ترى هل تولدت الظروف السيكلوجية المكونة للقصة العلمية من مثل هذا الانقـــلاب الشامل فى الادراك المتعشى فى جمهور الناس ؟ وعلى غرار انتصار الأسلوب التجريبى الذى نتج عنه حلول القصة الخيالية محل القصـــة العجيبة الرائعة ظهرت القصة العلمية بفضل استغلال الأدب لعامل الخوف من القوى الجهنمية التى يتوقع الناس دواما وجودها حية نشيطة تتربص بهم •

ويتم التحول فى هذا الشأن لأن الرعب والغموض لم يعودا نتيجة لاختـــلال الأحوال بفقدان بعض عناصر الوجود الجوهرية ، وانما بسبب بعض النتائج الطبيعية المباشرة من بعض التحاليل الشديدة الدقة ، ومن بعض الاكتشافات التى ثبتت بالتجربة

ومن اليسير تتبع مراحل الانتقال • فالانسان كان يتوق من قديم الزمان الى أن يصير خفيا لا يراه أحد ، وكان ذلك يعد أعجوبة رائعة • من ذلك مثلا خاتم جيجيز ؛ والحكايات التى نجد فيها القبعة أو المعطف أو التميمة تحجب من يرتد بها عن أبصار الغير ، فى حين أنه يستمر فى رؤية من يشاء • أما القصة الخيالية فانها ترتب الموضوع، وتنقله من عالم السحر الى دنيا الحياة اليومية الجارية ، وتجعـــل أداته ، بدلا من الأداة السحرية ، مصـــلا مستحضرا فى مخبر ، له تأثيرات تفسرها قوانين الفيزياء الكيمائية • أما القصة العلمية فانها تميل الى رفض هذه الفكرة ، ولا تكتفى بالتساؤل هل الخاتم أو المعطف يظلان خفيين عن الأنظار ، ولكنها ترى أن الشخص الخفى أعمى بالضرورة ، لأن الأشعة الضوئية حين تخترق خلايا شبكية العين لا تستطيع عندئذ أن

تؤثر فيها ، ومن ثم تفقد الفكرة المبتكرة موضوعها الذى يتمثل فى عرض كائن حى يبصر دون أن يراه أحد ٠

ويتور الاعتراض نفسه الذى يرمى الى ابطال الفكرة لما فيها من عيب خفى بالنسبة للشخص الذى يخترق الحوائط ، ذلك أنه كان ينفذ من الحوائط وهى عوائق رأسية بفضل قابلية للنفاذ فى المادة فانه لابد أن ينفذ أيضا فى الأرضيات وهى عوائق أفقيه ذات طبيعة مماثلة ، ومن ثم يغور فى الأرض الى أن يظهر ثانية فى الناحية الأخرى المقابلة من سطح الكرة الأرضية ٠ أما مصاصو الدماء فانهم يرتضون بعض التحوير فى شأنهم ، فلم يعودوا يترددون على المقابر . ولا يتركون آثارا لأنيابهم الحادة على الرقاب الرقيقة لضحاياهم الذين يقال انهم مصدورون ؛ ولكنهم ينزودون بما فى المستشفيات من مخزون الدماء ، فيختارون فيها ما يحلو لهم من أنابيب التجارب ، وبالتالى ليس ثمة داع لغرس وتد محمى بالنار فى قلوبهم فى ليلة مظلمة غاب قمرها ، وانما يكفى فى شأنهم تغيير ترتيب البطاقات الملصقة على القوارير المحفوظة فى الثلاجات حتى يشربوا دماء تتعارض فى تركيبها مع دمائهم فيهلكوا الى الأبد ٠ وهكذا تفقد شخصية مصاص الدماء تلك الهالة المشئومة التى كانت تطوق دراكولا ونوسفراتو ٠ غير أن القصة العلمية تحكمها قواعد آمرة . فقاعات العيادات الطبية المطلية بالمينا اللامية قد حلت محل الديكور القديم والطقوس التى وصفها من قبل « دون كالمت » ٠ كذلك تستبعد المعطيات العلمية تدخل الجان ٠

وأود أن أؤكد بوضوح ذلك التغير الذى تجلى فى هذه الأمثلة الصغيرة الرائعة . فليس من شأن القصة العلمية ، حسب تعريفها . أن تستعين « بالأشياء التى تسير فى الظلام » ، المذكورة فى المزمور رقم ٩٠ . بالقوى الرهيبة التى تتجول ليلا ، والخارجة عن سلطان العلم والموت ٠ مثل هذه الظواهر انما تسخر من القوانين التى تحكم المادة والحياة ، ولا شأن لها بالفيزياء أو البيولوجيا أو بغيرهما من العلوم ، وهى بعيدة عن متناولها ٠ وليس ثمة وسيلة دفاعية مستنبطة من الترسانة العلمية أو التكنولوجية قادرة على ردع مثل هذه الأعمال السحرية المؤذية المتنافرة ٠ ان طبيعة القصة العلمية، التى تميز النورة التى خلقت هذه القصة أسطورتها . والتى سوف تشكل حصيلتها الأدبية فى المستقبل ، تتطلب من القصة العلمية أن ترفض منذ البداية عمل الكائنات أو الأشياء المجردة من الجوهر المادى ، التى كانت تشكل مجال القصة الخيالية ٠ فلقد استبعد هذه الكائنات والأشياء أصول الأدب القصصى الجديد التى فرضها القراء الذين ضعفت بالتدريج حساسيتهم من ناحية الخوارق ، ومن ثم أصبحوا يتوقعون فى النهاية أن يكشف لهم العلم عن حقيقة الأسرار الغامضة والكروب وضروب الرعب التى كانت تفتنهم أو تشيع الرجفة فى أوصالهم ٠ ولم تعد الأشياء الغامضة غير المفهومة ، والمفرعة، تبدو كقوى تسخر بالعلم اليقينى الذى لم يعد يجهل الأشياء الغريبة ٠ والواقع أن الأشياء المخيفة والخوارق قد أصبحت من الأمور التى يلم بها العلم ويألفها ، بل انها شؤون أكثر من غيرها التصاقا بالعلم ؛ ويبدو أنها تسهم دوامه فى تقديم الحجج والاكتشافات ، بل الأعمال الجريئة الرهيبة ٠

ان عصر السحر الذى امتد حتى شمل القصص الخيالى بفضل حكايات الجنيات قد تخيل البساط الطائر · أما العلم ، والصناعة بخاصة ، فقد صمما وصنعا المركبة ذات المحركات الأربعة التى جعلت البساط الطائر من بعدها عديم الجدوى · ومع ذلك فان منطق الخيال يجعل من الطائرة شبحا يسافر المسافات الطويلة ، فيحمل الى مملكة الموت راكبين مخدوعين لا يلبثون حتى يدركوا شيئا فشيئا مصيرهم المحتوم · ولا أدرى ما هو الموقف ، البارع ، وغير المتوقع على وجه اليقين ، الذى سوف تتولى القصة العلمية تهيئته على أساس الصراعات العنيفة التى يتأتى لها استنباطها من المصاعب التى تترتب على فكرة الفضاء الفسيح والسرعة الحدية · وربما تجد مشكلة التنقل غير المألوف والخالف للحقائق المسلم بها حلها الثالث · وسوف تستغل القصة العلمية هذه المرة الموارد التى تتيحها الأبحاث المتصلة فى المكان والزمان ·

أما المهمة التى تؤديها القصة العلمية بنهج منتظم وجرأة وهاجة فانها نفرض عليها أن تخضع للضوابط الرومانسية الخيالية مواقف العلم الحرجة ونظرياته ومغامراته ·فالقصة العلمية ، شأنها شأن كل أدب خيالى وتعويضى بعض الشىء ، تحتاج الى عالم آخر مختلف عن عالمنا ، وهو فى الوقت نفسه مثير للمشاعر ومتقلب (ولكنه جامد فى نطاق بعض المواصفات) ، المخاطرة فيه ممكنة ، مجزية ، جسور ، متجددة ، بمعنى أنها تخضع للقواعد العامة التى تحكم النشاط الرياضى ، وبالتالى فانها مطالبة بأن ترضخ منذ البداية للتعليم الذى تقدمه الجامعات ، ولمجادلات العلماء، فى مواقف واقعية ملموسة ، ان لم يكن فى صور ناطقة · ترى ما الذى آل اليه مثل هذا التكليف الذى يمكن قبوله دون تبصر ، كما يمكن مجابهته بكل ما فيه من قسوة ؟ ومن الطبيعى أن حلول هذه المسألة تتدرج من الأفضل الى الأسوأ ، ولكنها تستشعر القهر والضغط اللذين يضفيان على القصة العلمية شخصيتها المتميزة ·

والمكان والزمان حافلان بالفخاخ · أما الفضاء الفسيح فانه مفكك ، ومضاعف ، وآهل بالالتواءات ، والالتحامات ، وغير متناسق ولا متعادل ، وبه جيوب ، وهاويات ، وبقاع قد يختفى عندها فجأة فرد من الناس أو مدينة أو عالم بأسره ، على أن يظهر ثانية بعد أن يكون قد تحلل ، أو انطمست معالمه ، أو احبست فى محجر تضيق به الصدور · أما الزمان فانه يبدو مائعا ، قابلا للطرق ، أو التمدد ، أو الانكماش ، وفى المستطاع ايقاف مسيرته · وهو دوار ، أو طولى ، أو عند اللزم متكرر كالحلزون فى أسطوانة قديمة بالية · وتجرى الرحلة فى الماضى فى اتجاه مضاد لمسيرة الزمان ، كالفيلم الذى يعرض بالمقلوب ، أو الشريط المغناطيسى الذى يسمع بالمعكوس ، فتصدر كل عبارة تدركها الأذن من آخر نغمة الى أول نغمة شبيهة بقرقرة قبيحة · أما المحركات والايماءات فانها تعود فى مسارها ؛ وأما النتائج فانها تسبق الأسباب ·

ويتجلى كل مسافر فى الزمان انطلق فى العصور الخالية أنه بالضرورة دخيل عليها ، يخلق بسلوكه الذى يقلب الزمان مستقبلا جديدا ، ومن ثم يستطيع على هذا النحو أن يمنع نشأة الظروف أو يعجل بفناء المخلوقات (مثل بعض أجداده الذين أتاحوا

له أن يأتى الى هذا العالم) فتتحقق بالتالى رحلته المشئومة · ولكنه لو لم يكن قد ظهر على وجه الأرض لما استطاع أن يغير الماضى · ولما كان الماضى ثابتا على حاله فقد نسنى للمسافر أن يمضى اليه ، ويتدخل فى أحواله ، ويصير على هذا الوجه مستحيلا ، وهكذا دواليك · مثل هذه الدائرة المفزعة انما تشكل بمفارق أو ازدواجات تؤدى الى متاهات لا مخرج منها · وفى حكاية تجرى فيها عملية تغير نوع البطل (ذكرا أو أنثى) يلحظ القارىء من بعض الدلائل (ندبة يمكن التعرف عليها ، أو حلية عائلية تداولتها الأيدى) أن كل الشخوص ، ذكورا أو اناثا ، صغيرين أو مسنين ، انما يشكلون شخصا واحدا ، وأن ضربا من الرياضة البدنية الزمنية المعقدة تعمل على تلاقى هذه الشخوص وتناصرها ·

ومهما كانت المسافات متوازية أو حدية ، والمدد الزمانية متداخلة أو قابلة للترجيع ، فانها تنتهى كلها الى علل متشعبة ومتكررة يضل فيها العقل بسهولة ، ما دام المؤلف يتلهى بتحويل المتاهات الى مشاكل ذهنية لا حل لها · ولحسن الحظ فان ألعاب المرايا غير المعقولة هذه ، التى لا يتسنى دحضها ، وتنقلب فيها أوضاع العقل والمنطق السليم ، انما هى شىء استثنائى · ومثل هذه الأشياء التى تستعرض فيها البراعة الفنية نادرة الوجود ، وشاقة ، وتبعث سريعا على الملل ·

وكثيرا ما تقترن فكرة الرحلة فى الزمن بالتاريخ الحدسى ، فثمة بعض المتخصصين يقومون دواما بتعديل مصائر الامبراطوريات ، فينقذون المسيح مثلا من الصلب ، وينتصرون للفرس على الاغريق ، أو القرطاجنيين على الرومان ، أو ينصرون الاتحاديين (الأمريكيين) فى جيتسبرج ، أو نابليون فى واترلو · وتتصدى القصة السياسية لمثل هذه المسائل المتعلقة بالأحداث التاريخية الكبرى عن طريق تدخل شخصية معينة فى الزمان والمكان الحاسمين · وفى حومة الحرب الباردة ترسل البنتاجون التى تريد التخلص من الاتحاد السوفيتى جماعة من الأخصائيين يعترضون طريق لينين فى عربة السكة الحديد المبطنة بالرصاص المخصصة لتيسير عودته الى روسيا · وتنجح العملية ، ولا تحدث ثورة ١٧ أكتوبر ، وتستمر دولة روسيا المقدسة· غير أنه حين يعود رسل البنتاجون الى واشنطون يرفرف العلم ذو الصليب المعقوف على الكابتيول ، والبيت الأبيض ، فلم يعد ثمة جيش أحمر ، ولا ستمالينجراد ·

وأرى ها هنا بزوغ عنصر جوهرى ثان من عناصر القصة العلمية ، يتمثل فى فكرة تعدد الاحتمالات · فمن المسلم به عامة فى التاريخ ـ اللهم الا من وجهة نظر

جبرية متشددة ــ أن كل حدث يقع يستحيل محوه ، وأنه يقصى الى الأبد كل الأحداث التى يتحمل أن تقع بدلا منه ؛ ومن ثم فان الاستعانة بمسافر فى الزمان لتحقيق تاريخ افتراضى أمر يختص به القصص العلمى ٠ ويتجلى ايمان القصص العلمى برسالته هذه حين يستبدل تعدد الاحتمالات بكل حل نعتبره مقبولا بذاته ، ولا نرى حلا غيره لأنه الوحيد الذى نعرفه ٠ والحال كذلك بالنسبة لأرضنا ، وبيئتها الحيوية ، وجيولوجينها . وحيوانها ، ونباتها ، ومغناطيسيتها ٠ وهى كذلك أيضا بالنسبة لصورتنا وطبيعتنا ، طبيعة الحيوان العاقل الحساس الذى يملك لغة ملفوظة ٠

وعلى العكس من ذلك يسعى المشكل الجديد الى حصر النماذج المنوعة التى يمكن أن تبرز وتزدهر بدلا من النماذج التى تحيط بنا أو التى تجعلنا بالصورة التى نحن فيها ٠ وثمة حلول مختلفة تتناسب مع مطالب مماثلة أو متقابلة ٠ ولا يستبعد وجود مثل هذه الحلول فى موضع ما على كوكب غير معروف . وهى حلول شاذة فى نظرنا ، ولكنها تتوافق مع ظروف بعيدة كل البعد عن المقاييس التى نعرفها ٠ ولو كنا نحن الذين كتب عليهم أن يتلقوا هذا التكوين المذهل لبدا لنا هذا التكوين حقيقة لا مناص منها ، ولكان من الجنون أن نتصور تكوينا آخر يختلف عنه ٠

وتفترض الحالة النفسية التى تلهم القصة العلمية لجوءا مستمرا ، لا الى النموذج الموجود ، وانما بالأحرى الى أشكاله المختلفة الممكنة ، مع تفضيل الأشكال المتطرفة التى تقارب نقطة الصفر أو اللانهاية ٠ وقد أقصت الثورة الكوبرنيقية (نسبة اكوبرنيق الفلكى البولندى) الأرض من مركز الكون ، وجعلت الشمس الثابتة فى هذا المركز ، فأسهمت على هذا النحو فى احلال الصورة الخيالية محل الصورة الرائعة ٠ ذلك أنه اذا كان أمرا رائعا أن يدور النجم الساطع الكبير حول الكوكب (الأرض) ليمنحه النهار والليل على التعاقب فانه يبدو من قبيل الخيال الذى لا يقره العقل أن تكون الأرض ــ التى يشعر بها الجميع ثابتة تحت الأقدام ــ هى التى تدور باستمرار حول نجم يشهده الناس كلهم ، بعيونهم ، وهو يبدأ كل يوم مسيرته التى لا تتغير ٠ هذا الانقلاب الذى تطلبته العمليات الحسابية ضد الظواهر المحسوسة يبدو دون ريب فضيحة سوف يأتى العلم بالكثير من أمثالها فى المستقبل ٠ أما اليوم فان المجموعة المتراصة من المجرات ، والسنين الضوئية المذهلة ، قد أحالت الأرض نقطة ضئيلة ضائعة فى سديم الكوكبات اللانهائى ، وفى الوقت نفسه ، ونتيجة لرحلات الفضاء الأولى . اكتسبت الأجرام السماوية واقعية لم تكن لها ، فلم تعد مسامير دقيقة مضيئة مبثوثة فى القبة السماوية الليلية ، وانما أمست رقعا مترامية ، قد تكون آهلة

بالسكان · بل ان حساب الاحتمالات ـ ان لم يكن مجرد الفكر ـ يثبت أن أكثر من جسيم من هذه الجسيمات يحتوى على فحم ، ويسبح فى هواء جوى ، وأنه شهد مولد الحياة ، كما شهد نمو جنس من الكائنات الذكية ·

ولقد أصبح تعدد العوالم المسكونة الذى كان فيما مضى موضوعا لمجادلات فلسفية لا مثال « فونتنل » نظرية جدية معقولة وملحه لدرجة أن بعض الأطباق السابحه فى الفضاء أصبحت بادية للعيان من وقت لآخر ، وكثرت الشائعات والحكايات الخرافية والتحقيقات بشأن هذه الأشياء الطائرة التى قيل عنها بحذر انها مجهولة الهوية · ولا أهمية لما يقال من أنها بالونات سابرة ، أو ضروب من خداع البصر ، أو الحيل ؛ فالواقع أن المسألة انما تتوقف على ما يعتقده الناس بشأنها · ولأول مرة يشك الانسان بالفعل فى أنه المخلوق الوحيد فى هذا الكون · بل انه قد اقتنع على العكس من ذلك بأنه يشهد الليل حافلا بأقراص مشعة يقودها بعض الزائرين القادمين من أقاصى السماء ، وان شيوع هذا الاعتقاد وقونه ليثبتان أن القصة العلمية التى يستخدمها أو يغنيها انما تتمشى مع اهتمام جديد ظهر فى أعقاب الخوف من عالم ما وراء الطبيعة· أما الحبكة القصصية فانها أخذت تهمل العالم الأخروى والموت الذى لا يسبر له غور ، وتهتم بدلا منهما بالعوالم البعيدة التى يسودها أنواع من الحياة متقاربة الشبه رغم كل شئ ، والتى ترتع فيها كائنات ربما كانت أقل اثارة للدهشة من المدوزة الشفافة، أو الشعوعيات الشوكية العذراء المتعددة السطوح ، أو الأميبات الرخوة أو الجعارين القاذفة (١) ·

أما تعدد العوالم فانه يؤكد تعدد الاحتمالات ويضاعفه · فسكان كواكب السدم يملكون بالطبع أعضاء حس ، وزوائد استشعار وحركة ، ويتفاهمون فيما بينهم بلغة تحتوى على كلمات ، وقواعد للنحو والصرف وبناء الجمل ، كما يملكون تنظيمات سياسية وأدب لغة وموسيقى وفنونا تشكيلية لها مدارس متنافسة ، وقواعد جمالية متعارضة ؛ وأبدعوا علوما وتقنيات أو ما يعادلها · وثمة أشياء تقوم عندهم مقام الأخلاق والفلسفة والدين ·

وعلى المؤلف ـ والقارئ من بعده ـ أن يتخيل فى كل حالة قصة طبيعية ، مدهشة ومعقولة فى آن واحد ، تتضمن ألوانا مختلفة من التشريح والفيزياء ، وأجهزة عصبية و « قلب ـ وعائية » لا نظير لها ، وطرقا للتكاثر أكثر بدائية من التوالد بالانقسام ، أو أكثر شاعرية من اقتران الزنابير بالاوركيديات (أو السلحبيات) · والكاتب حر فى أن يحدد حسب رغبته المعطيات الأساسية للموضوع الذى يتخيله ، ولكنه ملزم بأن لا يتناقض معه فى سياق روايته ودقائق أوصافه ، وعليه أن يؤلف مجموعة

---

(١) اسمها العلمى «براشنيوس وسيلوزور» .وفى استطاعتها أن نطلق قرابة ثلاثين قذيفة من ثانى أوكسيد الكربون ، والهيدروكينون ، وحرارة تبلغ مئة درجة مئوية (درسها فى البداية طبيب فى جيش نابليون فى أسبانيا · وكان هذا الجعران موضوعا ممتازا لأحد كتاب القصة العلمية ·

متماسكة ،مرتبطة المظاهر وتشكل نظاما مغلقا • والمهمة على هذا الوجه تكاد تكون مستحيلة فى العمل ، اذ تتطلب فىْ الأساس ثقافة موسوعية وذهنا جريئا متوقدا ومن ثم فانها تقتصر على التوجيه ، وعلى التحدى الذى قلما يرتضيه أحد • ومع ذلك فان هذا التحدى انا يبدو لخاطرى عنصرا أساسيا فعالا فى القصة العلمية ، بـــل لعله العنصر الذى يبررها •

ويجد هـــذا الأسلوب فى البحث والمحاجة فى البديهيات قوانينه وخطواته ، ويؤدى الى استنباط حالات خاصة من سلسلة من الأحداث التى تعتبر كلها محتملة ومشروعة ، ويحفز على البحث عن الأجوبة المختلفة المقتعة لمسألة معينة ، وحصر هذه الأجوبة اذا أمكن • وان فى تعداد المتماثلات وتصتيفها ، أو استنتاجها اذا تأكد الانسان من أنه قد حصل على المبدأ الذى يتيح له الوفاء بالشروط المقابلة ، وسيلة للتحليل بسطتهـــا القصة العلمية وصيرتهـــا مألوفة ، وذلك بطرق موجزة ، أو هزلية (كاريكاتورية) • وعودت القصة العلمية القارىء أن يصرف النظر عن الحس والخبرة حتى يطرح المشاكل بأكثر صورها عمومية وتجريدا ، وشجعته على أن يتأمل ، دون أية فكرة ثابتة سابقة ، فى أشد الحلول اثارة للحـــيرة لأول وهلة • وهكذا يؤدى الانفساح الكونى الى انفتاح منطقى •

ان طريقة استنباط النظائر التى يمكن ادراكها بالحواس تفوق كثيرا نطـــاق الحكايات الرائعة أو الغريبة المضحكة التى تنبثق منها أمثلة صبيانية فى الغالب • وتشكل هذه الطريقة أداة للتنقيب الذهنى تصلح لما هو أبعد من نطاق القصة العلمية• وانى لأذكر من واقع تجربتى الشخصية أننى قد أبديت مرة أن الفكر البشرى قادر على تحرير قائمة بالموضوعات التى تضمنتها بالفعل الحكايات الخرافية والأقاصيص الخيالية ، بل الموضوعات التى تظهر فى هذه الحكايات والأقاصيص أيضا ، وانما كان يمكن أو يجب أن تشغل مكانا فيها • وقد عرضت صورا تمهيدية لمثل هذه القوائم ، وحاولت أن أضع مبدأ لها (١) • وقد تساءلت أخيرا عن الأشكال المختلفة التى يمكن أن تتخذها الحروف الهجائية للغة ما ، أو عملة نقدية ، أو حديقة • ولكى أتأكد من أننى لم أنس المظاهر غير المتوقعة التى قد تتخذها هذه الأشياء تســـاءلت عن السمة المشتركة التى يمكن لكائن من غير سكان الأرض لم يسمع بهذه الأشياء من قبل أن يتعرف بها عليها ؛ وما هى العلامة الضرورية والكافية التى يمكن أن تميزها دون لبس

---

(١) انظر : ايماج ، ايماج ، ـ المرجع السابق ذكره ـ صفحات ٣٢ ـ ٣٩ •

أو غموض ، وتمنع المحقق السليم الطوية من أن يخلط بين الحديقة وبين أرض فضاء أو بستان ، أو بين الحروف الأبجدية ومجموعة منوعة من العلامات التى لا علاقة لها بالكلام أو بالقاموس ، أو بين عملة نقدية أو وسام وشقفة أو لعبة أو تميمة · ولا أبالغ التبة فى تقدير مثل هذه المبارزة الفكرية ؛ ومع ذلك فانى مقتنع باننى ، مع التجانى عن وعى الى نماذج علمية مثل جدول منديليف ، لا أستطيع أن أنكر أن انهماكى فى حكايات القصة العلمية قد حفزنى أن استخدم ، فى مجال أكثر انطباعا بلسمة المادية المحسوسة ، الأسلوب الساذج الملىء بالاستعارات الذى تتبعه هذه الحكايات ·

ويبدو لى أن فكرتى هذه ، دون أن أبرهن على صحتها ، فى صالح القصة العلمية، وعلى الأقل روائعها القديمة · وليس فى وسعى أن أنكر أننى قد أهملت عامدا أغلبية أعمال القصة العلمية النى يستشهد بها ، ذلك لأنها تعد امتدادا للأنماط السابقة عليها ، أو لأنها قد أصابتها عدوى التراث الأجنبى · وفى اللحظة التى حدث فيها تغير فى أدب القصة الخيالية لم يتيسر تحاشى هذه الترددات والأخطاء · فالنمط الخيالى كان يفضل الخوارق التى لها تفسير على الخوارق التى لا تفسير لها ، والنى تشكل مع ذلك مورده الأصلى ؛ ومن ثم ظهرت المشاهد المرعبة ، والألوان الغامضة ، وأصوات السلاسل الحديدية ، وشخوص الأشباح المرتدين الاكفان ، و استخدام التنويم المغناطيسى ، وضروب الهلوسة . والكابوس ، وهى عناصر تعتبر من البدع الضعيفة · ويطيب أيضا للقصة العلمية فى الوقت الحاضر أن تجرى تنقلات عميمة بين النجوم ، وتستخدم قصص المغامرات والأخذ بالثأر بين المجرات المتشاحنة ، وتكرر دون ملل فى البقاع الثلجية ملحمة « فار وست » (مغامرات غرب أميكا) . وتعاود استخدام النمط التقليدى الخاص بالأهجية السياسية والاجتماعية ، وتفضح مظالم أو مهازل التنظيمات والأخلاقيات بوصفها فى أطر بعيدة أو بتصوير الكوارث التى تؤدى اليها · وهى تتكهن ، اسوة بجول فيرن ، بضروب التقدم التكنيكى . وبأسلحة وماكينات ومركبات فضاء تزداد قوة واتقانا · وخاب فأل التكهنات الأخيرة هذه بعد أن سبقتها الانجازات الصناعية البسيطة ·

وانى لا أنكر ما يحتويه هذا النمط من شوائب كثيرة · ولكنى قنعت مع ذلك من القصة العلمية بقرابة عشرين عملا من مستوى آخر ، تبدو لى أنها تمثل النمط الأصلى الصحيح · وحاولت بعد ذلك ، استنادا الى عدد محدود من النماذج غير المتنافرة فيما بينها ، أن أصل الى سر جاذبية وفاعلية هذا الانتاج الوفير الذى لم يعد يتبين

فيه نواته الأصلية . ولا يختلف الأمر عن ذلك بالنسبة لكل نمط مغلق ، سواء في ذلك القصة البوليسية أو المأساة الكلاسية . ويمكن تمييز هذه النماذج بعدد قليل من الأمثلة اذا أحسن اختيارها ، دون اللجوء الى الحلول الوسطى .

ومع ذلك ، وحتى اذا كنت على حق حين أعرض ، فى الحالة المعنية ، كسند للقصة العلمية ، حالة نفسية قائمة على كل من الحجية المطلقة للمعرفة الايجابية . وتعدد الاحتمالات ، مهما بدت هذه الأشياء غريبة على الأفهام ، يبقى لنا أن نعرف كيف أن مثل هذا التفضيل (للقصة العلمية) قد فرض نفسه على المدارك الشائعة ، وما هو الخالج أو الحقيقة المجهولة المتوارية خلف هذا الشغف الشديد بهذا النمط ، الشبيه بذلك الشغف الذى ازدهر به النمط الخيالى فى القرن الماضى .

والاجابة عن ذلك قد تضمنتها نتيجة فحص الموضوعات الكبرى ، وبالأخص النتيجة الثابتة التى توحى بها الروايات المنوعة ، ذلك أن الانسان قد شغل فيها مكانته المضادة . فلم يعد صورة الخالق ، وانما هو دويبة ضمن آلاف الدويبات التى تعيش وتشتغل على كوكب بين آلاف الكواكب الأخرى . وقد صنع الانسان العلم ليهيىء مسكنه . وأكد سيادته على النبات والحيوان ، وسيطر على الذرة والكائنات الحية . وفى مقابل ذلك تتهدده الصواريخ النووية ، والتلوث ، والآلات التى صنعها لتشتغل وتحسب وتتنبأ عوضا عنه ؛ ويخشى مع ذلك ، بغبائه ، مخايل الذكاء التى تنبدى على هذه الآلات ، فى الوقت الذى يتوقف فيه وجودها على ذكائه هو . وثمة مؤلفات أدبية كثيرة تقنعه بأن العقول الالكترونية ، وهى آلات حديدية قد شحنها هو بالمعلومات ، تتأهب لاستعباده . وانه ليتخيل كائنات تعيش خارج الكرة الأرضية ، أرقى من الانسان ، وأعقل ، وأنقى بصيرة ، وأكرم ، وأقوى ، وأوفى عدة منه ، وأكثر تقدما منه من الناحية التكنولوجية . ومن ثم تتولى هذه الكائنات تهذيب وتمدين هذا المخلوق الهمجى الذى هو الانسان ، الانسان الذى يلوم نفسه لأنه تباهى دهرا طويلا بأنه يحتكر الحضارة وحده . وفى ثورة غضبه ، لشعوره بذلته وضعته ، يتهم نفسه ويتهم الآلات المتمردة التى يخشى انتقامها ، فاذا بدت علامات القسوة على هذه الآلات فما ذلك الا لأنه قد صنعها ، ومن ثم احتفظت فى ذاتها — كنوع من الخطيئة الأصلية — بصورة من فساد صانعها .

وعلى هذا المنوال فان المخلوقات التى تتحول فيها الطبيعة البشرية بوساطة انبثاقات اشاعية انطلقت فى غير تبصر ، أو معالجات عفوية للكروموزويات أو الخلايا العصبية ،

تبدو فى صورة شهداء أو مسوخ ، بعضها ضحايا الحساسية المفرطة المستنارة ، وبعضها جلادون بارعون . فيهم قسوة شديدة لا يمكن ردعها • وسواء كان هؤلاء عباقرة أو مسوخا فان مآلهم الحتمى الى الفناء •

وكلما تضخم دور العلم فى القصة العلمية نفخ فيها روح الذعر والأسى • ولم يزل أبطال الحروب الساذجة التى تدور بين المجرات هم أبطال القرون الوسطى الأسطوريين ، والغزاة الذين لا يمكن اخفاء اقتباسهم بصورة مباشرة من قصص الفروسية • ولكن ما أن ينمو نصيب الفكر والتأمل فى القصة العلمية حتى تظهر المقارنة المهينة بين البشر وبين سكان النجوم ، وطغيان العقول الالكترونية ، والتحولات التى تمحو من الناس سماتهم البشرية • وينجلى أيضا فناء الكرة الأرضية بوساطة سلسلة من الانفجارات أو بتقلص رقعة الأرض فى أعقاب حادث طوبوجرافى ، أو انعدام الحياة فى اثر عملية فاشلة أجراها أخصائى فى علم الوراثة على نوع من القوارض ، فانعكس الخطأ بالتالى على سائر الحيوان ، ثم على الانسان ، وفى النهاية على النبات والكائنات الدقيقة ، ما دام اقتران عنصر الصدفة بعنصر الضرورة ، وتكدس نتائج هذا لاقتران ، يتم حسب المنطق الصحيح فى اتجاه طيب ، كما يتم أيضا فى اتجاه مشئوم • وعلى المستوى العلمى الشديد التجريد تؤدى المفصلات التى لا حل لها ، والمتناقضات التى لا يمكن احتمالها ، الى تشويه الحقيقة الواقعة ، ويتعرض العقل لألوان غريبة من العذاب • وان ما تجمعه القصة العلمية وتذيعه انما يستقى بصورة جزئية من المدارك الذهنية المنتشية بفطنتها ونشاطها • ومع ذلك فان هذه المدارك تقترن ببساطة بلون من الوداعة المتكلفة والرضوخ للتشكيلات الدقيقة التى يتضمنها الكون ، ومن ثم فانها تنحنى مضطربة أمام المتناقضات الموضوعية التى تضم الأمور التى لا يمكن التسليم بها مع الضرورات الجبرية •

وكان الانسان ينتظر من العلم الوضوح والأمن والسيادة • ولكنه أدرك (أو لعله اعتقد أنه أدرك) أن الوضوح انما يؤدى الى الغموض ، وأن السيادة تؤدى الى العديد من الكوارث التى تحدث فى مقابل الانتصارات التى يحصل عليها ، وأن الأمن ينتهى الى كرب دائم •

وحين تسلح الانسان ، وبالأخص الانسان الغربى ، بالعلم والتقنيات التى أبدعها ، هيأ لنفسه نوعا من الاحتكار الذى يستند الى القانون الالهى ، ورأى نفسه بحق الصانع أو الوارث الوحيد لأداة معنوية لا نظير لها ، والمالك المطلق لموارد الطاقة

(البخار ، والكهرباء ، والذرة) التى لا تتناسب البتة مع قـــوة الحيوان الرئيسى الضئيلة • هذا الامتياز القابل للانتقال والامتداد الى النوع البشرى بأسره ، الأمر الذى لم تتوان القصة العلمية فى تصويره تصويرا ثانويا ، انمـــا هو مجرد مسألة زمانيه • والمملكة الحيوانية متضامنة فى هذا المجال بصورة حتمية لا مفر فيها •

على أن العلم ، وهو مصدر قوة الانسان وفخاره ، قد انتهى باشاعة القلق فى نفس ذلك الذى أبدعه وانتفع به فى الوقت نفسه ، أى الانسان • وان ما يتصف به العلم من دقة وتقدم حتميين ليقنع شيئا فشيئا الانسان الغربى أو من يتمثل به (أى ذلك الذى يتردد على المكتبات والمخابر والجامعات) بالتفاهة النسبية وعدم الاستقرار اللذين يميزان حالته • ويشيع العلم الحيرة فى الانسان ، بتعدد العوالم والاحتمالات، وبفزعه بالأخطار التى تتهدده ، والورطات التى يوقعه فيها • وتفتن القصة العلمية قراءها بالحديث اليهم فى جو من الاضطراب العقلى والخوف الذى له ما يبرره بعض الشىء • ولقد ترتب على التوقعات التى قدمها العلم فى القرن الماضى انقـــلاب يماثل الذى أثاره انتصار العلم الباهر من عهد قريب •

فمن ثورة الأمس نبع النمط الخيالى ، ومن ثورة اليوم تولدت القصة العلمية ، وهى بصورة جزئية مزيج من التأليه والرؤيا ؛ وهى بدرجة اكثرتواضعا الصورة الجديدة للانسان ، الانسان ، ابن الصدفة ، السطحى ، الفانى ، الضائع فى الفضاء الشاسع الذى يبعث على اليأس •

هذا هو ما تراءى لى من الموقف الحالى للأدب الخرافى ؛ أما طوره القادم فلا علم لى به • وفى ختام هذا التشخيص ، ولكى أحدد المستقبل الذى يبدو لى أنه قد ثبتت معالمه ، يجدر بى أن أعيد موضوع التحليل الذى أجريته الى مكانه فى المسار الطويل الذى أدى بالجنس البشرى الى التخلص جزئيا من حالته الحيوانية ، والمغامرة فى مضمار الفضاء • لقد مرت الانسانية الى اليوم ـ مع انتقالات محسوسة فى الزمان والمكان حدثت بسبب تباين مستويات الحضارات المختلفة ـ بثلاث لحظات كبرى ، قدمت عنها حكايات الجنيات ، والأقاصيص الخيالية ، والقصة العلمية ، على ما أعلم ، صورا تلقائية ذات دلالة • وتتمثل كل من هذه الصور فى الزمان والمكان بأساليب نوعية قوية ، تتحكم فى الكيفية التى تحكى بها الأحداث •

وتسجل اللحظات الثلاث للحكاية الخرافية مغامرات الجنس البشرى ، ويزورنا كل منها بصور تمثل حالة الانسان فى مراحل تطوره المختلفة ، وتحصى فى كل مرة

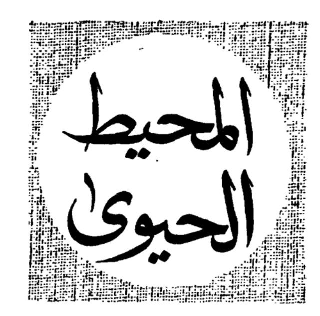
مطالبه وآماله وحنينه الى ماضيه والى أوطانه ، ومخاوفه ٠ وفى مرحلة انتقالية أولى انتزع الانسان نفسه بمشقة من تاريخه الطبيعى ، ثم دعم سيطرته على كوكبه ٠ وعند هذا ينولى النمط الخيالى من الأدب موازنة انتصاره ، أو بالأحرى دعمه ٠ وأخيرا فان ابتداد نجاح هذا الحيوان البارع ، أى الانسان ، يفتح عينيه ٠ ويجد الانسان نفسه محصورا بين أمرين : بين مقامه الضيق على سطح الأرض واسهامه فى جعل هذا المقام غير صالح للسكنى ، وبين ضخامة الكون الذى يجد نفسه فى رحابه مجردا من السيادة ، ومن فرديته فى جميع الأحوال ٠ ولا شك أن الوقت لم يحن بعد لتحديد مجال هذا العصر الثالث فى أدب الخيال ، والمستقبل وحده هو الكفيل باختيار اسم له بعد أن يكون قد اكتملت مرحلته ، ونظر اليه من بعيد ٠ ولعل اسم هذا العصر أن يكون « الحيرة » أو « القلق » ، أو على أية حال عبارة من تلك العبارات التى تطلق على الشكل الأدبى الذى يصور « الكرب » ٠

بقلم : روجيه كايوا

رئيس تحرير مجلة ديوجين ٠ ولد فى ريمز عام ١٩١٣ ٠ حصل على الاجريجية فى قواعد اللغة عام ١٩٣٦ ، وعلى دبلوم المدرسة العملية للدراسات العليا فى العام نفسه ٠ وانتخب عضوا فى الاكاديمية الفرنسية عام ١٩٧١ ٠

ترجمة : أحمد رضا

مدير الادارة العامة للشئون القانونية والتحقيقات بوزارة التربية والتعليم ، ومنتدب بمجلس الدولة ٠ قام بترجمة حوالى عشرين كتابا فى الفنون المسرحية والفانون والقصص والآثار ٠



المحيط الحيوى ومشكلاته فى الوقت الحاضر

بقلم : جان دورست
ترجمة : أمين محمود الشريف

المقال فى كلمات

يبدأ الكاتب حديثه بتعريف المحيط الحيوى فيقول انه مجموعة من الكائنات الحية التى تكون كل مجموعة منها ما يسمى بالنظام البيىء ٠ وهذا النظام الحيوى ـ أو الطبيعة ان شئت ـ يؤلف كيانا قائما بذاته ، وهو مستقل عن الانسان ٠ وقد تم ايجاده بكافة تفاصيلة قبل ظهور الانسان على وجه البسيطة ٠ وبعد ظهور الانسان على وجه الأرض وجد نفسه مضطر الى التعامل مع هذا المحيط ليتمكن من العيش ٠ وقد حاول منذ البداية بسط سلطانه على هذا المحيط فعمد الى سلبه ونهبه بصيد حيواناته وأسماكه وجمع ثماره وما الى ذلك ٠

وفى العصر الحجرى عرف الانسان الزراعة ، وكان ذلك بمثابة نقطة تحول حاسمة فى تاريخ الانسان وصلته بالعالم الطبيعى الذى يحيط به٠ ومنذ تلك اللحظة تطلب الوفاء بحاجات الانسان الضرورية استخدام أسلوب العنف مع الطبيعة والعدوان عليها ٠ ويقول الكاتب فى ذلك ان علاقة الانسان بالطبيعة اتسمت بطابع العداء من قديم الأزل ، ويذكر رأى فلاسفة الغرب فى هذا الصدد وقولهم ان الانسان ليس جزءا من الطبيعة بل هو خصم لها وانه سيد الكائنات ومن هنا وجب أن يكون سيدا للطبيعة ومستغلا لها ٠ ويستطرد الكاتب الى ذكر مظاهر العدوان على الطبيعة

وخاصة بعد ما أحرزه الانسان من التقدم التكنولوجي ، ويبين أضرار هذا العدوان في مناطق مختلفة من العـــالم مثـــل المنطقة المدارية والمنطقة الاستوائية . ويقول ان هذه المنطقة الأخيرة هي أكثر البيئات تعرضـــا للأخطار والعدوان لأن بها مخزونا من الأخشاب يسيل له اللعاب الى حد أنه يتم نهبها بأشنع الطرق التى يمكن أن يتصورها العقل . ثم يتحدث عن اقليم نهر الأمزون والفشل الذى عقب تحويل هذا الاقليم الى مزارع للبن في البرازيل . ثم تناول الهضاب المكسوة بالغابات في أفريقيا فتحدث عن استئصال الغابات فى نيجيريا وساحل العاج وجابون ، وبين الاضرار الناجمة عن ذلك ، ثم عرض لذكر المناطق المعتدلة والاهمال في استخدام التربة وتدمير المناظر الريفية الجميلة . وقال ان البحر لم يسلم كذلك من العدوان الذى يؤدى الى عواقب وخيمة ، ويشير فى هذا الصدد الى بحر البلطيق وما أصيب به من الأضرار بسبب الملوثات التى تنصب فيـــه والمبيدات الحشرية والأملاح المتخلفة عن المعادن الثقيلة ، كما يشير الى البحر المتوسط ويحذر من الاخطار التى ســـوف تنجم عن التنقيب عن البترول فيه .

وبعد أن يسرد الكاتب مظاهر العدوان على الطبيعة ينتقل الى مشكلات المحيط الحيوى فى الوقت الحاضر ، وفى مقدمتها التلوث ، وهـــو آفة لا ريب فيها ، ويجب ان نشن عليها حربا شعواء . ومن المشكلات الأخرى مشكلة تدهور النظم البيولوجية ، ويرى الكاتب أن هذا التدهور أخطر من التلوث . ولقد مضى الزمن الذى كنا نعتقد فيه أن ثروة الأرض لانفاد لها. ومن المشكلات الأخرى مشكلة سوء التصرف فى الأرض الفضاء ، خاصة فى البلاد الصناعية الكثيفة السكان . وأخيرا تأتى مشكلة سرعة استهلاك موارد الطاقة .

ويختم الكاتب مقاله بالتحذير من المستقبل ، ويقول ان مصـــالحنا الأساسية فى خطر . ولذلك يجب اتخاذ القرارات الحاسمة لحل مشكلات البيئة قبل فوات الأوان .

يدلنا علم البيئة على أن الكائنات الحية ـ على اختـــلاف أنواعها ـ تؤلف نظاما متجانسا على وجه الأرض ، تحكمه قوانين لا تقل دقة عن القوانين التى تحكم حركة الأجرام السماوية . ومن المعروف أن الطاقة الطبيعية الصادرة عن الشمس على هيئة اشعاع تسرى فى النباتات الحية الخضراء ، سواء أكانت هذه النباتات تنمو على سطح الأرض أم كانت طحالب دقيقة تطفو على سطح المحيط . ثم تتحول هذه الطاقة الى طاقة كيميائية متوسطة ترجع الى عملية التمثيل (التركيب) الضوئى . وهذه هى المرحلة الوحيدة . التى تتضمن عملية انتاجية أى عملية تكوين الأنسجة النباتية . وهناك أنواع أخرى من الكائنات الحية تستمد طاقتها والعناصر اللازمة لغذائهـــا وتكاثرها من المادة العضوية التى تتكون بهذه الطريقة ، ثم تتغذى بعض الحيوانات

النباتية بهذه الكائنات ، ثم تعود فتصبح فريسة لكائنات أخرى تتغذى بهـــا ، ثم تصبح هذه الأخرى فريسة لكائنات غيرها تتغذى بها ، وهكذا دواليك • وبذلـــك تتكون سلاسل غذائية (١) متشابكة ومتراكبة على شكل هرمى • وكل مستهلك للغذاء فى السلسلة له حظ مقسوم من الغذاء بحيث يضمن وصول المادة والطاقة المتحللتين لمن يليه فى السلسلة طبقا لقوانين الديناميكا الحرارية • وهذه العمليات البيولوجية ناشئة عن وجود أنواع عديدة من الكائنات تتراوح بين الأشكال البدائية من الحياة ، والطيور والثدييات • ثم تؤدى عوامل التحلل الى اعادة دورة العناصر المعدنية بحيث تصبح هذه العناصر متاحة للنبات هذا والعناصر الكيميائية الخاملة ومجموعة الكائنات الحية (الشاملة لكل الأنواع) فى منطقة معينة تؤلف كيانا بيولوجيا مســـــتقلا أو ما يسمى فى الاصطلاح « بالنظام البيئى » ، وهذا النظام هو نوع معين من الكائنات العضوية النوعية التى تعمل بقدر معين من المرونة ، ولكنها تخضع لنظام فى غاية الدقة • وكما أن الانسان مكون من قلب ورئتين وكبد كذلك النظام البيئى يتكون من « أعضاء » كل عضو عبارة عن نوع من الأنواع المختلفة التى تكون هذا النظام والنظم البيئية هى الوحدات الأساسية التى يتكون منها العالم الحى ، وكل وحدة مستقلة عن الأخرى نسبيا ، وان كان التبادل يحدث بينها ، وكلها تنضم معا لتكون نظاما متوازنا يشمل جميع الكائنات الحية • وهذا هو « المحيط الحيوى » • انه عبارة عن آلة ضخمة ذات تروس لا يحصى لها عدد ، ظلت تعمل معا فى انسجام طوال عصور التاريخ منذ ظهر أول أثر للحياة على وجه الأرض •

والمحيط الحيوى ، أو الطبيعة ان شئت ، يؤلف كيانا قائما بذاته • ويتضح لأول وهلة أن هذا المحيط مستقل عن الانسان ، وأنه تم ايجاده بكافة تفاصيله قبل أن يظهر الانسان على وجه الأرض • ومن الحقائق التى لا تقل عن ذلك وضوحا أن الانسان وجد نفسه مضطرا الى الاندماج فى هذا المحيط ، كما اضطر فى وقت ما أن يتعامل معه ليحصل على وسيلة العيش ، وأنه ظل جزءا منه منذ أن برز الى حيز الوجود• وقد حاول الانسان منذ البداية أن يبسط سلطانه الخاص على هذا المحيط كأى حيوان آخر يمكن أن يسمى بهذا الاسم ، فعمد أولا الى نهبه وسلبه عن طريق صيد حيواناته وأسماكه وجمع ثماره الخ • ولكن الشىء الى اختص به الانسان دون غيره من الحيوان هو قدرته على اشعال النار • فقد استطاع الانسان الأول فى الوقت المناسب من السنة أن يشعل النار فى نجوم (٢) النبات حتى يتسنى له أن يصيد الحيوان أو يعد البيئة لتلبية حاجاته على نحو أفضل ، وبذلك استطاع الانسان الأول الذى لم يكن يملك سوى نوع بدائى من التكنولوجيا أن يعـــدل الموازين البيولوجية تعديلا كبيرا ، وأن يجتث النباتات ليفسح المكان لنمو السافانا (الحشائش) ، ولا تزال مناطق السافانا

---

(١) السلسلة الغذائية Fooc Chain هى مجموعة من الكائنات العضوية المتوالية على شكل سلسلة ، كل كائن منها يتغذى بالكائن الذى يليه فى الرتبة ، والنبات هو الحلقة النهائية فى هذه السلسلة (المترجم) •

(٢) نجوم النبات نجم ظهو وبرز) من الارض من صغير النبات •

تضم حتى اليوم قبائل صغيرة منعزلة نعيش فى حالة بدائية · ومن المعروف أن النار قوة ذات تأثير كبير فى الطبيعة ، وقد تأثرت بها فى العصور الغابرة الموغلة فى القدم مناطق كاملة فوق سطح الكوكب الذى نعيش فيه ·

ولم يمض زمن طويل حتى اتضح للانسان أن وسائل العيش هذه قد أصبحت غير كافية ، وأهم من ذلك أنها أصبحت غير ملائمة لأسلوب حياته الجديدة بعد أن توثقت أواصر الألفة بينه وبين غيره من الناس ، وأصبح الناس أكثر عددا ، وأشد حرصا على نبذ حياة البداوة · ونتيجة لذلك أخذ الانسان يستأنس بعض النظم البيئية ، ثم ينشىء نظما بيئية صناعية ، فاستبدل بالأنواع المتوحشة حيوانات أليفة ، وأنواعا من النبات اختارها بعناية · ويلاحظ أن الانتاج الطبيعى فى الغابات والسافانا يكون وافرا جدا فى أغلب الأحيان ، ولكن الانسان لا يستخدم سوى جزء صغيرمنه فى بعض الأحيان· وقد أدى تحويل البيئات المختلفة . وانشاء الحقول ومناطق الرعى الصناعية الى زيادة نسبة الانتاج الذى يمكن استهلاكه بصورة مباشرة ، كما أدى الى سهولة جمع وحصد المحاصيل المختلفة · وتعد الثورة الزراعية فى العصر الحجرى الجديد بمثابة نقطة تحول حاسمة فى تاريخ الانسان وعلاقته بالعالم الذى يحيط به · ومنذ تلك اللحظة تطلب الوفاء بحاجات الانسان الضرورية استخدام أسلوب العنف مع الطبيعة ، كما تطلب اجراء تغيير جذرى فى بعض أنواع البيئة · وقد أفضى هذا التطور الأخير الى اختصار النظم البيئية بصورة دائمة · ومن مظاهر هذا الاختصار أن الانسان استبدل بالأنواع العديدة التى تؤلف نظاما بيئيا معينا نوعا واحدا من النبات المزروع أو ــ على الأكثر ــ طائفة من الأنواع تعد على الأصابع ، أو أنواعا مختارة من الحشـــائش لتكون علفا للحيوانات المستأنسة · وبذلك نقصت السلاسل الغذائية بدرجة كبيرة ، وتم توجيه الطاقة السارية فى النظم البيئية فى قنوات معينة ، وهذا التوجيه هو شرط أساسى لتوليد كمية عالية من الطاقة · ومما لا ريب فيه أن الفرق البيولوجى الأساسى بين الحيوان والانسان يكمن فى تعديل النظم البيئية على هذا النحو ·

وقد أفضت هذه التعديلات التى كانت الأساس الحقيقى لقيام الزراعة الى ايجاد نظم بيئية اصطناعية مســـتقرة اكتسبت بهـــا الأرض درجة من الخصوبة أكبر مما كانت عليه فى الأصـــــل · ولكن سيطرة الانسان على البيئة أحـــدثت آثارا (١) سلبية سريعة ، ذلك أن بعض التعديلات التى أدخلها الانسان على البيئة من قديم الزمان تعد من الأخطاء البيئية الكثيرة المخالفة للقوانين الأولية للمحيط الحيوى · ومن ذلك أن اقليم البحر المتوسط قد أضير منذ القدم بسبب الأساليب الزراعية الرديئة . وسوء استخدام الأرض · وقد أثر عن أفلاطون قوله : « ان الأرض أصبحت أشبه بهيكل عظمى أضناه السقام ، اذا قيست بما كانت عليه من قبل » ومثل ذلك يصـــدق أيضا بوجه خاص على الأقاليم الاستوائية والمدارية فى أفريقيا وأواسط أمريكا حيث انهارت الحضارة المايانية ــ ولو الى حد ما ــ بسبب سوء ادارة الأراضى . واغفـــال صيانة التربة ·

والواقع أنه لا يمكن أن يتم تحويل البيئة الى أرض زراعية الا فى المناطق التى تمتاز فيها الأرض بخصائص معينة من حيث المناخ والتربة والكائنات الحية ، تحدد نوع الاستخدام الزراعى المناسب لهذه الأرض · وقد لوحظ فى المناطق المعروفة باسم المناطق الهامشية أن مثل هذا التحويل يؤدى الى تآكل التربة وتفتتها السريع كما يؤدى فى الغالب الى تدمير البيئة والتربة تدميرا لا يرجى اصلاحه · وهذا ما حدث مع الأسف عندما ترك الانسان الأقاليم الملائمة للزراعة بصفة خاصة · وقد نجح تحويل اقليم « برى » (الاقليم الواقع على حدود شمبانى) و « بوس » الى أرض زراعية غنية ، فى حين لم ينجح تحويل السهول الوسطى الواسعة فى الولايات المتحدة الى الزراعة الأحادية (الاكتفاء بزراعة محصول واحد وعدم استغلال الأرض بأية طريقة أخرى)· ذلك بأن الأحوال البيئية والطبيعية والحيوية ليست واحدة فى كلا اقليمين · وفى احدى هاتين الحالتين تم التحويل بطريقة بطيئة وتدريجية ، فى حين تم فى الحالة الأخرى بطريقة فجائية وعنيفة ·

وقد أصبح مثل هذا التحويل أمرا شائعا وبعيد المدى فى العصور الحديثة بسبب زيادة عدد السكان فى العالم بوجه عام ، وتقدم الأساليب · الفنية ، وارتفاع مستوى المعيشة ، ولو بين جزء من الجنس البشرى على الأقل · وكل ذلك أدى الى زيادة الضغط على المحيط الحيوى · والواقع أنه على الرغم من أن العوامل المذكورة لم تتغير فان المرحلة التى نشاهدها الآن لم يسبق لها مثيل فى التاريخ ، وهذا ينطبق على جوهر المرحلة نفسه بسبب ما طرأ من تغيير شامل على العملية زمانا ومكانا ، وعلى ما تنطوى عليه الوسائل المستخدمة فيها من امكانيات ضخمة ·

وعلى الرغم من أن العوامل البيولوجية قد تكون كافية من حيث هى لتفسير التدهور التدريجى فى حالة الطبيعة خلال عصور التاريخ ، وسرعة هذا التدهور الى أن وصلنا الى الحالة الحرجة الحاضرة بمرور الزمن ، فان الطريقة التى اتبعها الناس حتى الآن قد اشتملت على عنصر من الجبرية والحتمية يتجاوز حدود هذه العوامل البيولوجية ولذلك يحسن بنا قبل كل شىء أن نمعن النظر فى التكوين الفعلى لحالة الانسان النفسية لكى نتبين جذور المشكلات الحالية ·

لقد اتسمت علاقة الانسان بالطبيعة من قديم الأزل بطابع العداء الصريح من جانب الانسان · ومن الحقائق المعروفة أن بعض المذاهب الفلسفية (١) فى الشرق تطالب باحترام الحياة بكافة صورها وأشكالها لأنها ـ أى المذاهب ـ تعد الانسان جزءا ميتافيزيقيا من وحدة تنتظم الوجود كله ، وعنصرا من العناصر العديدة التى تؤلف هذه الوحدة الشاملة · أما الفكر الغربى الذى صاغ حضارتنا الصناعية فانه ينوه بسيادة الانسان على عالم الأحياء دون منازع · والانسان طبقا لهذا الفكر ليس «جزءا» من الطبيعة بل هو « ضد » لها · واذا نظرنا الى الانسان هذه النظرة ألفيناه أجدر بالسيطرة على الطبيعة والتحكم فيها على أساس أنه منفصل عنها انفصالا أساسيا ·

---

(١) يشير المؤلف الى مذهب وحدة الوجود ـ المترجم ·

والواقع أن فلاسفة الغرب ـ سواء منهم الروحيون والماديون ـ لم يقوموا ببذل مجهود كبير لايجاد قدر من التوازن بين الانسان وبيئته البيولوجية • وربما يستثنى من ذلك الفيلسوف سبينوزا وأصحاب الحركة الألمانية المعروفة باسم « الفلسفة الطبيعية » • فلا عجب أن تنتهى الحضارة التكنولوجية التى نجمت عن ذلك الى الأخـــذ بعقيدة استغلال الطبيعة ، وعدم الخضوع لقيم أخلاقية ترقى الى مستوى قوتنا ونفوذنا كما قال رويرت هينارد •

وقد يضفى علماء التحليل النفسى لونا براقا على طريقة الانســـان فى معاملة الطبيعة ، فيقولون انه غير نزاع بطبعه الى العدوان عليها دون مبرر معقول • بيد أنه يجب أن نخلص أنفسنا من بعض الحزازات (العقد النفسية) التى خامرت نفوس أجدادنا الأقدمين ممن عاشوا فى أحضان الطبيعة ، واضطروا أن يذودوا عواديها فى كل لحظة من لحظات النهار ، اذ كان كل ما فيها حربا عليهم ، من الحيوانات المفترسة التى تفتك بهم ، الى الطنيليات التى تتلف محاصيلهم ، والأعشاب التى تغزو حقولهم. بل ان الفلاح اليوم فى المناطق الاستوائية مضطر أن يشن حربا مستمرة على العنــاصر الطبيعية • بحيث اذا غفلت عينه لحظة واحدة أخذت الأشجار تنبت من جذامة (١) الزرع ، كما أخذت النجوم النباتية تسطو على النباتات المزروعة وتذودها عن الحقول• ثم تأتى العواشب (آكلة العشب) فتتغذى بالمحاصيل قبل أن يحين حصادها ، كمـــا تفتك اللواحم (آكلة اللحم) بالمواشى والأغنام صغيرها وكبيرها متى تهاوت الحظاير (ووسائل الدفاع) التى يقيمها الفلاح لحمايتها • ولسنا بحاجة الى أن نذكر الحشرات الضارة التى تعض وتلدغ ، والطفيليات وغيرها ممـــا يحمل جراثيم الأمراض التى لا عد لها • يضاف الى ذلك أن الغابة بزعمهم هى مأوى الأرواح الشريرة التى تخرج منها فتطارد الأحياء •

وربما لا يزال الانسان حتى اليوم تسيطر عليه النزعة الى محاولة حماية نفســه من عوادى الطبيعة • وكانت هذه العوادى حقيقة واقعة أيام كانت الذئاب تعترض طريق المسافرين م نباريس الى سنت جرمان ، وتجعل السفر ضربا من المغامرة الخطرة، وأيام كان الانسان يموت جوعا من القحط اذا احتبست الأمطار وركدت الرياح • ولكن هذه النزعة هى ثمرة غريزة قديمة ثوارثها الانسان عن أســـلافه الغابرين • وقد أصبحت هذه الغريزة عديمة الأثر بعد أن تحول الانسان من الدفاع الى الهجوم ، فأصبح يعامل الطبيعة كما لو كان يريد أن يمحو كل أثر من آثار الماضى وينتقم لنفسه منها بتخريبها ومعاملتها بكل قسوة •

وحتى حينما لا يصل سلوكنا مع الطبيعة الى هذا الحد فاننا نعترف ـ بقصـد أو غير قصد ـ بأن صرح العالمالمتمدنلابد أن يقوم على أنقاض العالم الطبيعى • ونحن نعتقد الآن بعد أن تقدمت الأساليب التكنولوجية أنه فى وسعنا من الآن فصاعدا أن

---

(١) الجذامة ما يتبقى من النبات بعد قطعه ـ المترجم •

نستغنى عن الطبيعة والمنتجات الطبيعية ، كما أن الالمام بعدد كبير من العلوم الحديثة قد أفضى بنا شيئا فشيئا الى التفكير فى خلق عالم اصطناعى غير العالم الطبيعى ٠ وقد فتحت الطبيعة والكيمياء أمامنا آفاقا واسعة لم تكن تخطر لنا على بال منذ بضع سنوات ، وأثارت «الثورة الخضراء» آمالا كبارا فى نفس الانسان ، وجعلته يفكر فى سد النقص فى الطعام باتباع الاساليب الزراعية الحديثة ، واستخدام الاسمدة الكيميائية ، والمبيدات الحشرية ، واستنبات سلالات جديدة من المحاصيل والخضروات ذات الانتاج العالى ٠ يضاف الى ذلك أن التقدم فى ميدان الطب أتاح لنا الحصانة من أمراض عديدة كما أدى الى اطالة عمر الانسان ٠

ويبدو من ذلك أن الانسان قد وجد حلا لكافة المشكلات الراهنة ، وأنه يستطيع أن يوجد حلا لكل مشكلة تطرأ فى المستقبل ، وذلك باستخدام الاساليب الفنية التى تظهر له كلما ازدادت المعرفة العلمية بسرعة مذهلة ٠ ويخيل لرجل الشارع أنه أصبح الآن فى حيز الامكان عمل كل شىء وأى شىء ، بعد أن أصبح مبهورا بدعاية الذين يؤيدون بحماسة النظام التكنوقراطى (الفنى) ، ويقولون ان كل ما يجب على الانسان أن يفعله — بعد أن يتحرر من سلطان الطبيعة ويحل محلها نظامه التكنولوجى — هو أن يعمل وفق القوانين الاساسية التى يسير عليها المحيط الحيوى ٠ وهكذا أحل الانسان محل المحيط الحيوى محيطا بشرانيا (أنثروبولوجيا) أو — بعبارة أصح — محيطا تكنولوجيا من صنع العبقرية البشرية ليكون فى وقت معا اطارا لوجوده ، ووسيلة لمعيشته وسعادته ٠ وصفوة القول أن الانسان استبدل نظام بروميثيوس بنظام جوبتر(١) ٠

وهذا الانتصار من شأنه أن يضع البلاد الصناعية فى موقف حرج عندما تحاول أن تقنع البلاد النامية بتحاشى الاخطاء التى وقعت فيها الحضارة التكنولوجية ، وبمراعاة ضرورة التوازن الذى يتفق مع مناخها ، وتربتها ، ونباتها ٠ ويرد على ذلك بعض مندوبى البلاد الاستوائية مخاطبين أهل البلاد الصناعية : « انكم معشر الاوربيين والامريكيين لم تكونوا دولا قوية عصرية الا بعد أن قضيتم على حيواناتكم اللاحمة ، وطيوركم الجارحة ٠ انكم تطلبون الينا أن نحمى ما لدينا من فيلة ، ونمور ، وجاموس — وكلها حيوانات من امارات الحياة البدائية التى سادت فى العصور البربرية — لكى نظل أدنى منكم منزلة وأحط قدرا ، ولكى تسدوا فى وجوهنا طريق الحضارة الحقة المتمثلة فى انشاء المدن الكبرى ، والمصانع ، والميادين العظيمة ، أى — بعبارة أخرى — الحضارة المتمثلة فى التلوث والتسمم ، واستخدام المبيدات الحشرية ، والاسمدة الكيميائية » !

---

(١) جوبتر هو أكبر الآلهة عند الرومان ، والمقصود بنظام جوبتر هو النظام الطبيعى الذى هو من صنع الله ٠ وبروميثيوس فى أساطير الاغريق هو الذى سرق النار من السماء وعلم البشر استعمالها ٠ وعلى ذلك فالمقصود بنظام بروميثيوس هو العالم الاصطناعى الذى اخترعه الانسان — المترجم ٠

وتفنيدا لهذا الاسلوب من التفكير أوضح علماء البيئة خـــلال السنوات العشر الماضية أنه اذا نظرنا الى أغلب مناطق السافانا (الحشائش) التى يتوالى عليها المطر الغزير ، والجفاف الشديد ، فى تعاقب سريع ، والتى قد يختفى فيهـا النبات عدة أشهر فى السنة ، وجدنا أنه عندما يظل عدد الثدييات البرية الكبيرة عاليا (الفيل ، والجاموس ، والظبى ، الخ) يصبح انتاج البروتين الحيوانى أعلى بكثير ممـا لوحلت الحيوانات المستأنسة محلها • والدليـــل على ذلك أن الوزن الحى للثدييات الكبيرة آكلة العشب فى شرق افريقيا يبلغ ٣٩ طنا فى كل كيلومتر مربع ، فى حين أن وزن المواشى المستأنسة فى مثل هذه المســاحة يتراوح بين ٥ر٣ و ٥ر٥ من الاطنان • يضاف الى ذلك أن الحيوانات البرية تستخدم النبـــات بطريقة أفضل ، وكل نوع يختص بدرجة معينة فى سلم الغذاء دون أن ينافس غيره من الانواع التى تشاركه فى بيئته • وعلى عكس ذلك نجـــد البقر يتغذى بنـــوع معين من الكلأ ، ويدع النباتات الاخرى • ولا شك أن الاقتصار على حيوان واحد بدلا من حيوانات عديدة يعد ضربا من العبث من الناحية البيئية • ومن هنا نبتت فكرة استغلال العواشب البرية بصورة مباشرة بغية توفير الغذاء للشعوب التى تعـــانى نقصا فى البروتين الحيوانى • وعلى الرغم من المشكلات المتعددة المتصلة بصيانة ونقل جيف الحيوانات ــ وهى المشكلات التى بقيت دون حل ــ فان الانسان يتبع نظاما اقتصاديا قوامه استئصال النبات من الارض ، وحفر الآبار ، وانشاء الحظائر ، واستعمال الادوية العـــلاجية والوقائية ، وزيادة المراعى ، وكل أولئك يتطلب نفقات باهظة من الدول الافريقية النـــاشئة فى الظروف الاقتصادية الحالية • يضاف الى ذلك قيام الانسان بحماية التربة الرقيقة الضعيفة ، لأن استئصال النبات من التربة كثيرا ما يضعف قدرتها على مقاومة العوامل التى تؤدى الى تدهورها •

وقد ثبتت صحة السياسة التى نادى بها علماء البيئة . ولكنها لم تلق من القبول ما هى جديرة به • وقد أكمل الانسان فى العصر الحجرى الجديد هذه السياسة حين استأنس بعض الحيوانات الملائمة • ولكن الانسان الحديث لم ينتفع بهـذه التجربة عندما ملأ كل ركن من أركان المعمورة بالمواشى والاغنام والمعز على اختلاف أنواعها ، ووجد أنها غير ملائمة لكثير من أنواع المناخ ، وكثير من أنواع البيئة • والسبب فى ذلك أن سلطان الهوى والتقليد قوى جدا بحيث يمنع الانسان من الابتكار فى استخدام الموارد الطبيعية •

ولا ريب أن الاسباب الداعية لرفض الحلول الجديدة التى نادى بها علماء البيئة هى أعمق من ذلك • ومن هذه الاسباب أن الحيوانات البرية ليست ملكا لأحد ، ومنها أن الانسان لا يستطيع احصاءها كما يحصى الحيوانات المستأنسة ، كما لا يستطيع أن يتباهى بما يملك من رؤوس الماشية، وهو أمر على أعظم جانب من الاهمية فى المجتمعات المؤلفة من أهل المراعى الذين يقيسون الثروة بحجم ما يملـــكونه من رؤوس الماشية والاغنام ، والذين تدور كل المعاملات الهامة بينهم ــ كالزواج ، والتقرب الى القوى الخارقة للطبيعة ــ على أساس الماشية والاغنام والمعز • ومن عادة الانسان أن يشعر

بشيء من خيبة الامل اذا لم يسيطر على وسائل الانتاج والمعيشة ، واذا كان يعتمد في حياته على نظام طبيعي لا على نظام صنعه بيده لقضاء مآربه الخاصة · ونحن في هذه القضية نقف وجها لوجه أمام صراع أبدي وفكري هام بين التعايش مع نظام طبيعي خارج عن نطاق سيطرتنا والتعايش مع نظام اصطناعي من عمل أيدينا وتحت سيطرتنا ·

وقد وجدنا أنفسنا ـ بمحض اختيارنا ـ في موقف يغتبط به معاصرونا ، ويصبو اليه كثير من الشعوب الاخرى ممن لم يصلوا الى المستوى التكنولوجي الذي وصلنا اليه · وقد حلم بذلك الفيلسوفان بيكون وديكارت في أيامهما ، فقالا : ان الانسان متى بلغ سن الرشد فلا بد أن « يصبح سيدا على الطبيعة ومالكا لها » · ومما حفز الانسان الى تحقيق هذا الحلم شعوره بأنه سيد الكائنات كما يقول جابرييل مارسيل · وظاهر أن غزوات العلم والتكنولوجيا ، التي هي ابنة العلم الام ، تؤيد الانسان في ذلك ، وتؤكد له سيطرته وصحة أفكاره التي تفتقت عنها عبقريته · وهكذا انتقل الانسان من الفلسفة النظرية التأملية الى الفلسفة العملية ، في حين أن الرأي السليم هو الجمع بين الفلسفتين كما قال بعض فلاسفة الاغريق القدامى ·



انني أبعد ما أكون عن التفكير في استنكار كل ما فعله الانسان لضمان وسيلة العيش اللازمة لبقاء نوعه وتحسين أحواله ، وفي تحبيذ العودة الى حياة الرعي التي يعيش فيها الانسان على جمع الثمار وصيد الحيوانات البرية · ذلك أن الانسان لن يتسنى له العيش الا اذا استخدم سياسة العنف مع الطبيعة الى حد ما ، نظرا لزيادة عدده باطراد ، وتقدمه التكنولوجي · ولذلك يعتمد الانسان اعتمادا كبيرا على النظم البيئية الاصطناعية · ولا شك أن ظاهرة التصنيع ـ وهي ظاهرة لا يمكن نسخها وانتكاسها ـ سوف تؤدي دائما الى انتاج مواد تالفة أي مواد تلوث الهواء والمحيطات والانهار والارض · ومعلوم أن المدينة أيا كان شكلها هي جزء لا يتجزأ من حياة الانسان الحديث ·

ومن الامور المشروعة تماما أن يحارب الانسان الآفات الطبيعية التي لا تزال تفتك به · لقد أنشأ الانسان الحقول لممارسة الزراعة ، فأحدث بذلك اختلالا في ميزان الطبيعة ، وشجع في الوقت نفسه انتشار الحشرات الفتاكة · ولا مفر من مكافحة هذه الآفات واستخدام المنتجات الكيميائية الصناعية · وسوف تتطلب محاربة الامراض التي تنقلها الحشرات والحيوانات القاضمة اتخاذ تدابير فعالة تقتضي الحد من بعض الانواع أو استئصالها (في مناطق محلية) · ذلك بأن الانسان يعتمد على الاحوال الاصطناعية ، ويجب أن يحتفظ بهذه الاحوال على أفضل الوجوه · والحقيقة التي لا مفر منها هي أنه مضطر الى استخدام منتجات من صنع يديه ·

ولكن الانسان لا يعتمد على هذه الاحوال وحدها ، والاحتفاظ بهذه الاحوال على أفضل الوجوه لا يتوقف عليه وحده · ذلك أن الامور التي يمكن القيام بها في مناطق

ملائمة حيث يكون المناخ والتربة صـــالحين لزراعة المحـاصيل الرئيسية التى يمكن زراعتها باتباع أسلوب الزراعة الكثيفة ، وباستخدام الآلات ، يستحيل القيام بها فى مناطق أخرى ٠ ذلك أن الارض الصالحة للزراعة التى تبلغ نسبتها ١٠٪ من الاراضى المنزرعة توجد فى سهول عظمى تتأثر بأحوال مناخية متناقضة كما توجد فى وديان خصيبة ، وعلى مدرجات سلاسل الجبال حيث تتكاثف السحب ٠ ومن العبث البحث عن أراض صالحة للزراعة فى غير هذه الاماكن ٠ هـــذا والاقدام على زراعة مساحات كبيرة من هذه الاراضى زراعة كثيفة لا يمكن أن يتم دون التعرض لأخطار جسيمة ٠ ذلك أن الاحوال غير ملائمة فى هذه الاماكن لأى نوع من الزراعة الكثيفة لسبب بسيط هو أن التربة هشة وعرضة للتدهور الذى لا يمكن علاجه عند أدنى تدخل من الانسان٠ ومع ذلك يمضى الانسان بعناد فى تطبيق هذه السياسة على سطح الارض متذرعا بكثير من الدعاوى المختلفة ، كالرغبة فى تحسين حال البشرية ، وتلبية الحاجات المشروعة للشـعوب المعـــوقة ، وتغذية الجيــــاع الراغبين فى التمتع ببعض ثمرات الحضارة التكنولوجية التى وصل صداها الى جميع أنحاء العالم عن طريق الصحف أو المذياع الصغير (الترانزستور) ٠ ومن دواعى الاسف أن الموارد الجديدة تســـتغل غالبا لصالح قليل من البلاد التى تنعم بالوفرة ، ولصالح فئات من الناس ينعمون بفائض من الثروة ٠

والمجال الاساسى لمثل هذه الزراعة فى الوقت الحـــاضر هو المنطقة البيمدارية (الواقعة بين المدارين) ٠ ذلك بأن البلاد الواقعة فى هذه المنطقة متخلفة ، وهى تواجه مواقف اقتصادية وسكانية عصيبة ، والتربة فيهـــا رقيقة ، والنظم البيئية يصعب التعامل معها ، برغم ما يبدو من النمو الغزير الذى لا يعدو أن يكون ضربا من الوهم تحت شعار الغابات الغضة النضـيرة ٠ ومتى تجردت التربة من نبـــاتاتها الاصلية أصبحت عرضة لعوامل التعرية ، وان كانت بعض المحاصيل التى يمكن الحصول عليها فى البداية تعزز اعتقاد الذين يؤيدون هذه الخطة ، وتبرر نعيق النشرات والاحصاءات التى تهلل لمزايا هذه الخطة ، وتطمئن رجال البنوك والاقتصاد والسياسة بله المواطن الفقير الذى يتوهم أن كل متاعبه قد انتهت ، ولكن التربة المنهوكة القوى لا تلبث أن تنتج ما لا يزيد على الكفاف القـائم على محاصيل هزيلة ، وماشـــية نحيلة . وتكون النتيجة أن يؤدى تدهور التربة الى ضياع الجهود والاستثمارات ، وضياع رأس المال الطبيعى ، وتحول الفقراء من سىء الى أسوأ ، وحينئذ تلقى المسـئولية على الطبيعة ، فيزعم القائلون أن المطر كان أغزر أو أندر مما يلزم للزراعة ٠ وجمـــلة القول أنهم سوف يبحثون عن كبش فداء ينسبون اليه كل الاخطاء ٠ ولن يكون كبش الغداء أبدا هو صانعى القــرار الذين قرروا ما يجب عمله تحت ضغط المطـــالب السياسية أو الاقتصادية ٠ وسوف تبذل المحاولات فى أماكن أخرى وتستخدم الوســـائل نفسها لتنفيذ العمليات التى فشلت بسبب الافتقار الى بعد النظر ٠

وهذه الخطط البيئية الفاشلة تزداد الآن انتشارا فى العـــالم ٠ وما يسمونه « التنمية » ليس سوى تدمير لا يرجى اصلاحه فى حالات كثيرة ، هدفه الوحيد تلبية

الحاجات العاجلة العديدة للجنس البشرى ، أو اشباع الرغبة فى الربح عند قلة من الناس ٠

وأكثر البيئات تعرضا للأخطار هى الغابة الاستوائية الرطبة ٠ وبيان ذلك أن هذه الغابة تحتوى على مخزون من الاخشاب بسيل له اللعاب الى حد أنه يتم نهبها بأشنع الطرق التى يمكن أن يتصورها العقل ٠ وفى الوقت الحاضر نقص خطير فى لباب الخشب ، ولذلك تستخدم طرق جديدة لاستغلال الاشجار التى لم يتم استغلالها حتى الآن ٠ وبالاضافة الى ذلك ـ وفى المقام الاول ـ يحرص الناس على تحويل الغابات الرطبة فى المناطق الاستوائية الى أرض صالحة للزراعة والمراعى ، ومرة أخرى باستخدام النظم البيئية الاصطناعية ٠ وترتكب الآن أخطاء خطيرة تنذر بأوخم العواقب نتيجة لعدم ادراك الناس حقيقة الوضع فى البيئة ٠ فهم ينسون أنه عندما تستغل الغابات الكثيفة على الوجه الصحيح دون العمل على ازالتها تصبح فى حد ذاتها مصدرا للثروة . وتعمل على حماية التربة ، وامتصاص المعدل العالى للتكاثف فى المنطقة الاستوائية ٠ وعلاوة على ذلك تهيء بيئة ثابتة بدرجة مدهشة بفضل تنوعها الشديد . والتفاعل بين عناصرها التى لا عد لها ، وهم ينسون أيضا أن الغابات تقوم بدور حيوى على المستوى العالمى من حيث انها تؤثر فى دورة العناصر ، وتعمل على ايجاد التوازن اللازم فى المناخ والماء ٠ وفيما عدا ذلك نلاحظ أن الغابات الرطبة فى المناطق الاستوائية فقيرة بوجه عام ، برغم وفرة نموها الذى لا يضارع ، وبرغم نباتاتها التى لا عد لها ، وحيواناتها المختلفة الانواع ٠ ومن النادر أن توجد عناصر معدنية فى هذه الغابات ٠ ويرجع المستوى العالى للانتاج البيولوجى أساسا الى سرعة اعادة دورة العناصر . وشدة التحول الغذائى (الايض) فى نظام بيئى لا يتطلب سوى مقدار صغير من المواد ٠ ولكن بعد بضع دورات من النمو تتضافر الشمس ، والامطار ، والنبات الذى لا ضابط له ، على الاقلال من خصوبة التربة الى درجة العدم ٠

وقد ظل اقليم نهر الامزون يقاوم كل التقلبات التى تعرض لها حتى العصر الثلثى الجيولوجى ٠ وهو الآن يوشك أن تشق فيه الطرق ، وأن يستغل استغلالا كاملا للحصول على الخشب ٠ وسيقوم الانسان بتحويل مساحات شاسعة الى مراع وأرض زراعية ٠ وتسمح التربة فى بعض الاماكن بمثل هذا النوع من الزراعة ، ولكنها فى الاماكن الاخرى فقيرة ، لأنها ظلت منذ زمن طويل مشبعة بالرطوبة ، ثم ان غزارة التكاثف ومعدل النمو الفائق لن يلبثا أن يقضيا على ما بقى فيها من معادن ٠ وماذا يبقى اذن من هذا البساط الخصيب ؟ ان علماء البيئة يدركون تماما أن الغابات الاستوائية لا يمكن أن تظل قائمة الا اذا زادت مساحة سطحها على حد معين ، فاذا قلت المساحة عنه انتقصت الغابة من أطرافها لنمو السافانا فيها ٠ ومن شأن هذه الظاهرة الطبيعية أن تعجل بزحف الانسان نحو قلب الغابة ذاته ٠ وما حدث فى اقليمى ميناوس واكويتوس لا يبشر بأن يكون مستقبل اقليم الامزون أحسن حالا ٠ وهذا الاقليم هو مناط الامل الاقتصادى والسياسى الكبير فى البرازيل الحديثة ، ولكن

ألا يخشى أن يكون مصيره مماثلا لمصير المنطقة الجنوبية الشرقية من البلاد ؟ ففى هذه المنطقة تم استئصال احدى الغابات بدافع قصر النظر لزراعة أشجار البن فيها ، ولكن سرعان ما فتكت عوامل التعرية بالتربة ، فأصبحت تحت رحمة الجو ، ولم تستطع أشجار البن وشجيراته حماية التربة على الاطلاق • وكانت النتيجة أن زحفت «جبهة» البن نحو الغرب تاركة وراءها أرضا يبابا لا تنتج سوى الكفاف •

هذا والوضع فى الهضاب المغطاة بالغابات فى افريقيا ليس أحسن حالا من ذلك• ففى غضون بضع سنوات تم استئصال ٧٤٪ من الغابات فى نيجيريا • وما حدث فى الغابات الشاسعة فى ساحل العاج أمر يدعو للأسف • وقد تم اتلاف غابات الكونغو بصورة خطيرة • وسيأتى دور جابون بعد ذلك • وبيان ذلك أن الخط الحديدى الذى يمتد عبر جابون سوف يربط مدينة ليبرفيل بمدينتى بيلنجا وفرانسفيل بعد بضع سنوات • وسيفتح هذا الخط الطريق أيضا أمام تعدين خامات الحديد الواسعة والمنجنيز ، واستئصال الغابات • وسوف يؤدى الجزء الاولى من الخط الحديدى الذى ينتهى عند بوبيه الى اعداد نحو ٣ر٠٠٠ر٠٠٠ هكتار (٥ر٧ مليون فدان تقريبا) لأعمال التعدين ، وغير ذلك من ضروب التنمية ، كما يؤدى الى اعداد مساحات أخرى نحو الشرق • وكل من شاهد الغابات البدائية فى ماكوكو وبيلنجا بالقرب من المحطة البيولوجية للمركز القومى للبحوث العلمية الذى استقبل كثيرا من العلماء لا يسعه الا الشعور بالخوف من المستقبل • وليست القضية بالتأكيد هى منع جابون من بناء صرح رخائها الاقتصادى على أساس الموارد المعدنية ، ولكن القضية هى أن بيئة مستقرة سوف تحل محلها أشجار ومحاصيل اصطناعية مستقبلها غير مأمون يبعث القلق فى نفس كل من شاهد هذه العمليات • وقد صرح بعضهم بأن الذين يؤمنون بالخط الحديدى الذى يمتد عبر جابون هم أنفسهم الذين لم يؤمنوا بالسيارة منذ سبعين عاما خلت • أليس ى وسع الانسان أن يقول أيضا ان الذين يؤمنون بالمزايا الزراعية لهذا الخط الحديدى هم أيضا أولئك الذين آمنوا ـ منذ عهد ليس ببعيد ـ بمزارع البن فى اقليم « تيرا روسا » بالبرازيل ، وبخطة التنمية الخاصة بالشرق ، والخاصة ببلاد الأنديز ، ونيارى ، والكونغو ، وسيفا ، وكسامنس ، ومشروع الفول السودانى فى تنزانيا الذى كان من أسوأ المشاريع فشلا بعد الحرب ؟

ان استئصال الغابات على هذا النحو هو أخطر شأنا فى المناطق الجبلية • والواقع أن الانسان يواصل استئصال الغابات من الاقاليم الجبلية بطريقة منظمة فى أمريكا اللاتينية وآسيا وغينيا الجديدة على السواء • ومن شأن الانهار والمجارى المائية أن تسرع فى ازالة الطبقة الرقيقة من الارض الصالحة للزراعة التى استغرق تكوينها آلاف السنين والتى يحميها نبات يلائم البيئة ، وكل ما يبقى بعد ذلك هو الصخور الجرداء ، والوديان التى تسدها الرواسب غير المنتجة • والواقع أن عملية استئصال الغابات واشعال النار فى الشجيرات على جوانب التلال ومنحدرات الجبال حيث يسقط عشرات الاقدام من المطر سنويا ـ وأحيانا بمعدل ثلاثة أقدام يوميا ـ ليس سوى

ضرب من الابادة · ثم ان تحويل الغابة الاستوائية الرطبة الى مرعى لم يسفر الا عن الفشل · ومع ذلك فان هذا العمل الذى يطلق عليه اسم « التنمية » تباركه وتؤيده هيئات قومية ودولية تهدف الى مساعدة العالم الثالث ·

وليس الحال أفضل من ذلك فى مناطق السافانا المدارية الجافة · وقد روع الرأى العام فى جميع أنحاء العالم خلال السنتين الماضيتين عندما وصلت اليه أنباء النتائج الاليمة للجفاف الذى حل بمناطق السافانا الساحلية السودانية الممتدة من السنغال الى سواحل البحر الاحمر · ولا جدوى من أن نذكر أنفسنا بالخسائر التى حلت بالرعاة ، اذ نفقت أغنامهم بنسبة ٦٠٪ أو أكثر من ذلك، ولا بالنتائج الاجتماعية والاقتصادية ، ومن بينها زحف الناس نحو الجنوب ، وتجاه المدن ، حيث انتهى بهم الحال الى الاقامة فى المخيمات أو الاكواخ · ولا ريب أن هـذا الجفاف يرجع الى اضطراب الاحوال المناخية الشاذة التى حدثت أكثر من مرة خلال التاريخ المكتوب . ولكن الانسان زاد الطين بله بالافراط فى الرعى ، وهو الامر الذى شجعته الدول الاستعمارية القديمة فى البداية ، ثم الهيئات الدولية والخيرية التى لا يضارع ماتتصف به من كرم وسخاء سوى الجهل بأسرار البيئة · ومن حقنا أن نسأل : أى فائدة ترجى من حفر الآبار وتطعيم الماشية اذا كانت الحقول لا تنتج من العلف ما يكفى هذه الحيوانات ؟

وعلى طول الطريق من السنغال الى سواحل السودان نرامى الصحراء أمام أعيننا · ومن المعلوم أن زحف الصحراء ظاهرة جيولوجية عمرها ٤٠٠٠ سنة ، تمتد كالموت البطىء – حتى بدون تدخل الانسان – فترى ينابيع الماء تغيض ، والانهار تجف ، والنبات يهلك ببطء ، ويودى معه بحياة الانسان والحيوان على السواء · ولكن الانسان فى وسعه أن يقلل أو يزيد من سرعة هذه الظاهرة الطبيعية بالطريقة التى يستغل بها التربة والمراعى · مثال ذلك أن الانسان حطم الأداة التى تمنع الدورات المناخية الجهنمية فى الاقاليم الجافة الواقعة فى منطقة شمال غربى الهند ، وهى منطقة تفتقر الى التوازن من الناحية المناخية ، ولكنها كانت فى العصور الماضية موطن حضارات مزدهرة ، كما كانت أكثر رطوبة مما هى الآن . وهذه حقيقة أثبتتها علم الحفريات النباتية · والمناخ فى هذه المنطقة ذو محتوى من بخار الماء يعادل محتوى الغابات الاستوائية الرطبة · ومع ذلك لا يسقط بها المطر الا نادرا ، ويتوزع بطريقة ضعيفة خلال العام · ويمكن تفسير هذه الظاهرة بكثافة التراب المعلق الذى تذروه الرياح من الارض بسبب الافراط فى الرعى · ذلك أنه كلما قلل الانسان من وفرة النبات باطلاق مواشيه لترعى فى الارض كما تشاء · قل سقوط المطر فيها بسبب تغير الاحوال المناخية ، وقلة التكاثف على مستوى النبات · حقا لقد تحول الفلاح الذى استقر فى الارض الى راع بدوى ينتقل من مكان الى مكان انتجاعا للكلأ ، وبذلك تحولت السافانا الرطبة نسبيا الى صحراء · ومثل هذه السلسلة من الحوادث المؤلمة هى التى أوصلت السافانا الافريقية الى حالتها الراهنة · ولا ريب أن مثل هذه

السياسات الاقتصادية هى سياسات فاشلة من الناحية البيئية · ومن المحزن أن هذه السياسات الاقتصـادية تؤيد ما قاله ريفنبرج من أن البدوى ليس هو ابن الصحراء بل هو أبو الصحراء (أى موجدها) · وهذه الصـحارى الزائفة التى هى من صنع الانسان من شأنها أن تنتشر فى الاقاليم التى يضطرب فيها المناخ والتى يظن الانسان أنه يستطيع أن يفعل بها ما يشاء ، وهى الاقاليم الممتدة من السنغال الى أثيوبيا ومن بلاد العرب الى الهند ·

ويتجلى الاهمال فى اسـتخدام التربة فى المنـاطق الاستوائية والمدارية بصفة خاصة ، ولكنه ليس مقصورا عليها · ذلك أن المناطق المعتدلة تتعرض لهذا الاهمال أيضا · كما توضح ذلك التغييرات التى تحدث الآن بالمناطق الريفية فى أنحاء أوربا · ومن المعروف أن المناظر الريفية الرائعة التى صنعها الانسان بيديه ، دون شك ، قد صيغت بالتدريج على مر العصور بيد أجيال يتجلى تاريخها وحياتها الاجتماعية وأسلوب حياتها فى هذه المناظر التى تمثل توازنا بيئيا من حيث الطبوغرافيا ، والمناخ وتكوين التربة . نما وتطور على مر القرون · ولكن ها نحن أولاء نقوم بتدمير هذه المناظر بكل قسوة . وذلك بقطع الاشجار ، وهدم الاسـيجة المكونة من الشـجيرات ، وتسوية المنحدرات ، واقامة السدود على الانهار ، وبوجه عام نقـوم بتحويلها الى مناظر مملة وقبيحة · وفى غرب فرنسا حدثت تقلبات فى مجال المياه ، فمن جهة يشتد الجفاف ابان فصل الصيف فى الاقاليم الزراعية التى أدخلت عليها تعديلات نتيجة القضاء على البيئات المتوسطة ، ومن جهة أخرى يزداد هطول الامطار أكثر مما كان يحـدث فى الماضى . فنفيض الانهار بقوة · ولا شك أن الفيضانات الاخيرة فى مقـاطعة بريتانى ترتبط بكثرة تكاثف البخار الى ماء · وقد تفاقم الامر بسبب الاضطرابات الجوية التى تحدث فى وقت غير مناسب فى الاحواض الواقعة فى المنحـدرات نتيجة اعادة تقسيم المناطق الزراعية ·

ومن المشاهد أن الاراضى الساحلية السبخة حيث تختلط أنواع التربة المختلفة بعضها مع بعض كما يمتزج الماء العذب بالماء الملح تتعرض الآن للدمار بطريقة منظمة عندما يتم انشاء الموانىء والمصانع والمدن والاماكن السياحيه · ومع ذلك فهذه النظم البيئية هى من أكثر النظم انتـاجا من حيث المواد العضوية التى تشـق طريقها فى الارض وفى الافريز القارى ، كما أنها تكون سلاسل غذائية غنية · وبازالة هذه النظم تتأثر الامكانيات البيولوجية حتما ·

ولم يسلم البحر من العدوان الذى يؤدى الى عواقب وخيمة . والذى يتجلى فى أحواض الصرف الداخلية · وقد أصيب بحر البلطيق بالبوار بسـبب الملوثات التى تنصب فيه من شواطئه ، وبسبب المبيدات الحشرية ، والاملاح المستمدة من المعـادن الثقيلة ، والاملاح التى تنتجها اللدائن (البلاستك) · وكذلك البـحر المتوسط يمتلىء بكميات كبيرة من المواد التالفة · وقد يصل الامر الى حد الكارثة اذا تم تنفيذ الخطط

الموضوعة الهادفة الى التنقيب عن البترول فيه . ذلك أن البترول سوف يستنبط على عمق يزيد على ٢٫٠٠٠ متر . واذا حدث خطأ فى عملية التنقيب ، أو اذا حدث خلل فى عملية الضخ ، فان نافورة ضخمة من زيت الوقود قـــد تنبجس من قاع البحر ، فتغطى السطح كله بمئات الملايين من أطنان النفط ، بحيث تتضـــاءل كارثة « تورى كانيون » بجانب هذا الطوفان الاسود الذى قد يحـول ســـواحل فرنسا وأسبانيا وايطاليا الى حمأة خبيثة الرائحة .

ويلاحظ فى بحر الشمال الذى تكتنفه بلاد تشتهر بالصناعات الثقيلة ، والذى تجرى فيه عمليات التنقيب عن البترول بشدة ، أن أعداد الاســـماك أخذت تتضاءل بسبب الافراط المستمر فى صيدها ، واضـــطراب الاماكن التى يفقس فيه بيضها ، والتلوث الصناعى الذى يضر بالبيض واليرقات . وتدل الابحاث المنهجية التى أجريت بين ١٩٤٨ و ١٩٦٩ على أن عدد العوالق قد انخفض باطراد فى شمال الاطلنطى . وأن ظهورها يتأخر عن موعده عاما بعد عام ، وأن المدة التى تتوافر فيها تزداد قصرا يوما بعد يوم . ويحق لنا أن نقول ان هذه الظاهرة ربما ترتبط بالتقلبـــات الذاتية التى تطرأ على البيئة الطبيعية ، وهى تنشأ أيضا عن مخلفات المواد الهيدروكربونية الخفيفة التى تحرقها الطائرات وتنشرها على امتداد الطرق الجوية العالمية المشهورة .

وسوف تمكننا معلوماتنا الفنية من التغلغل فى أعماق البيئة المحيطية التى ظلت حتى اليوم بمنأى عن نشاط الهيئات الصناعية . وسوف نتجه الى تغيير ميزان النظم البيئية الطبيعية التى لا نزال نمارس فيها نفوذا مماثلا لما مارسه رجل العصر الحجرى القديم ، ولكن على نطاق مختلف عنه قليلا . ونحن نقدم الآن على مغامرة خطيرة بسبب ما نحدثه من اضطرابات خطيرة فيها الى حد اتلاف بعض العنـــاصر الاساسية مثل الاكسجين والدورات الكربونية .

ويبدو أن القانون الدولى يقف عاجزا أمام هذه الاخطار . وقـد حاولت الدول عقد اتفاقيات فى هذا الشأن ، ولكن هذه الاتفاقيات ظلت محدودة النطاق ، لا تحظى بكثير من الاحترام ، وذلك لحرص الدول على الحقوق والامتيازات التى اكتسبتها منذ عهد السفن الشراعية ، ثم جاءت ناقلات البترول اليـــوم فزادت من هذه الحقوق . ونتيجة لذلك ترفض الدول أن تطبق على أعالى البحار قاعدة «الملك المشاع» كما ترفض أن تلغى القاعدة القائلة بأنها «ليست ملكا لأحد» . ونحن فى هذا المجال ــ وفى غيره من المجالات الكثيرة ــ لم نتوصل الى وضع دستور أخـــلاقى واقامة سلطة قضائية يرتقيان الى مستوى ما بلغناه من قوة ونفوذ .

***

ومما تقدم يتضح أن الطبيعة أصبحت هدفا للهجوم من كل جانب . صحيح أننا لا نملك دليلا رسميا على أى تدهور عالمى فى الاوضاع اللازمة لصيانة الحياة على وجه

الارض كانقلاب الدورات البيولوجية الاساسية ، ولا على أى تغيير فى طبقـــات الجو العليا يمكن أن يقلب التوازن الحرارى للارض ٠ ولكن يجب أن نحذر من التمادى فى الخيال فى عالم العلم ، كما يجب أن نحذر من التنبؤ بحدوث كارثة بيئية فى المستقبل٠ صحيح أن الموقف الحالى خطير جدا ولكنه لم يصـــل بعد الى حد الكارثة ٠ وعلماء الاحياء (البيولوجيون) مجمعون الآن على هذه الحقيقة ٠

ان التلوث أيا كان نوعه آفة لاريب فيها يجب أن نشن عليها حربا شعواء ٠ولقد ظل الاقتصاديون أحقابا طوالا يعولون على الفكرة القائلة بأن الانســـان ينعم بهبات الطبيعة دون أجر ٠ لقد حان الوقت لاعادة النظر فى هذا القول ، والاعتراف بأننا سوف ندفع من الآن فصاعدا ثمن الهواء النقى ، والماء النقى ٠ وسيكون الثمن فى معظم الأحوال باهظا جدا ٠ وعلينا أن نقرر : هل سندفع الثمن أم لا ؟ وهل هذا الثمن باهظ جدا بحيث لا يستطيع المجتمع أن يدفعه ؟ فاذا قررنا أن لا ندفع الثمن وجب علينا التخلى عن كل نشاط يفضى الى نتائج ضارة حتى ولو كانت فوائده العاجلة تبرره فى الظاهر ٠ ويجب اعادة النظر فى بعض الخيارات التكنولوجية التى استقر عليها الرأى فيما يبدو٠ وليس المقصود من ذلك هو وقف عجلة التقدم ــ فهذا أمر غير معقول عقليا وفنيـــا وسياسيا ــ ولكن المقصود هو اعادة توجيه التقدم ، بحيث يكون تقدما نوعيا على أساس الأمانى المعقولة فى المستقبل ، وعلى أساس ما هو واضح من عدم صلاحية الكثير من الخطط والسياسات التى نسير عليها فى الوقت الحاضر

ولكن التدهور المطرد والسريع فى النظم البيولوجية الذى يمكن أن يقاس بمعايير ثابتة واضحة ، هو أخطر من آثار التلوث ٠ وهذ التدهور هو نتيجة سلسلة كاملة من الأخطاء البيئية ، ولكنه فوق ذلك نتيجة تقويم قاصر لما يمثله المحيط الحيوى بالنسبة للانسان حتى الآن ٠ والى هذا التدهور يجب أن تتجه الأنظار والأفكار قبل كل شئ حتى يتسنى علاجه ٠ ان العلوم الطبيعية والكيميائية قـد أتاحت لنا أساليب خيالية للعمل ، تتجلى فى الآلات والادوات الجبارة ، ومصادر الطاقة الكبرى ٠ وقد وصل علم الزراعة وتربية الماشية وزراعة الغابات والاشجار الى مستوى عال من التطور ٠ وقد اغتبطنا بهذه المهارات فاستخدمناها فى تغيير معالم الطبيعة ٠ ويقـــول رسل عصر التكنولوجيا انه متى استخدمنا الآلات فى الزراعة ذات الانتاج العالى بدلا من الحيوانات المستأنسة التى حولناها الى ما يشبه المصانع لتحويل الانتاج الاولى الى بروتين حيوانى ووأقراص هرمونية ومواد غذائية صناعية ، ومتى استطعنا فى المستقبل القريب أن نصنع معجزات أخرى كجنى ثمار الزراعة البـحرية والاستخدام الغـــذائى للبروتين الصناعى أو المشتقات الهيدروكربونية ، متى تم ذلك كله أمكن لنا أن نقول ان عهد النظم الطبيعية ذات الانتاج المنخفض المباشر قد أصبح فى خبر كان ٠

ولسنا بحاجة الى التنويه بأن هناك بيئات لا يمكن المساس بهـــا دون حدوث تدهور على نطاق عالمى ٠ وربما نستطيع يوما ما بفضل ما أحرزناه من علم ومعرفة أن

نعالج هذه البيئات عندما يفسر لنا علماؤنا البيولوجيون وسائلهم الاساسية بالتفضيل. وهذا أيضا سبب آخر يدعونا لابقاء هذه البيئات على حالها وعدم المساس بمصادر الثروة البيولوجية المستقبلة عن طريق اتخاذ اجراءات مبتسرة .

ولا ريب أننا نستطيع بشيء من الوعى والادراك أن نعيد النظر فى سياستنا . ومن مظاهر هذا الوعى قيام البرنامج البيولوجى الدولى - تحت رعاية اليونسكو - باجراء تقويم دقيق للقوة الانتاجية فى بيئات مختلفة ، وتحديد القواعد التى تكفل حسن استخدام بعضها ، وقد كانت النتائج ايجابية على المستوى العلمى . وقد تقدم علم البيئة بسرعة فائقة بفضل هذا العمل الدولى المنسق ، وان كانت نتائجه ضئيلة. ترى هل يكون لبرنامج «الانسان والمحيط الحيوى» (امح) تأثير أكبر بعيد المدى من الناحية السياسية ؟ ان لنا وطيد الامل فى تحقيق ذلك ، لان هدف هذا البرنامج هو- على وجه التحديد - اعادة تحديد العلاقة بين الانسان والنظم البيولوجية التى يعتمد هو عليها . وفى أثناء ذلك كله يتم استهلاك الموارد القابلة للتجديد بمعدل مروع . ولا يمكن ابقاء حجم هذه الموارد على ما هو عليه الا باستنفاد رأس المال الذى خلطناه بالدخل الاجمالى فى أعقاب حركة الفيزيوقراطيين(١) فى القرن الثامن عشر ، وطائفة غير قليلة من الاقتصاديين المعاصرين : وسوف تنمحى هذه الموارد عندما لا يبقى شيء من الطبيعة يمكن استئصاله أو استصلاحه ، وعندما تتحول الارض الى صحارى مملوءة بالاثلب(٢) ، أو الصخور الحمراء . وتتيح لنا معلوماتنا البيئية أن نتنبأ بافلاس النظام الحالى للزراعة واستخدام الاراضى ، وهو النظام الذى لن يستمر الا ريثما كان من الضرورى هدم ما تبقى من الطبيعة . وكل ما يستغرقه هذا الهدم من الوقت هو بضع عشرات من السنين اذا استخدمنا الاساليب التكنولوجية التى هى الآن طوع أمرنا ورهن اشارتنا .

لقد مضى الزمن الذى كنا نعتقد فيه أن ثروة الارض لا نفاد لها . لقد ذاعت هذه الخرافة فى عصر الكشوف الجغرافية الكبرى عندما شق الاوربيون طريقهم الى الاقاليم العذراء التى لم يدخل عليها سكانها الاصليون القليلون كثيرا من التغيير بمعلوماتهم التكنولوجية المحدودة . وقد ظل العديد من رجال الاقتصاد يرددون هذه الخرافة منذ عهد ديكاردو الذى تحدث فى كتابه « مبادىء الاقتصاد السياسى » عن « القوى الطبيعية التى لا تفنى ولا تزول » . ولكن هذه الاقوال تعد الآن مجردة من الدقة .

وهناك ضرب من الفقد والتبديد لا يقل عن ذلك خطرا ، منشأه سوء التصرف فى الارض الفضاء وبخاصة فى البلاد الصناعية الكثيفة السكان . وعلى الرغم من

---

(١) الفيزيوقراطيون جماعة من الفلاسفه والاقتصاديين الفرنسيين ظهروا فى القرن الثامن عشر ويقولون ان الطبيعة هى المصدر الاساسى للثروة - المترجم .

(٢) الاثلب هو كسارة الحجر أو الدبش بلسان العامة - المترجم .

الخطط والمشروعات التى لا عد لها فان المنشآت الصناعية وغير الصناعية لاتزال نقام بطريقة عشوائية ، فمن جهة نجد المدن تنسع باطراد بحيث اذا وصفناها بأنها عملاقة كان هذا الوصف قاصرا عن بيان الحقيقة . ومن جهة أخرى نجد أن سياسة اللامركزية تضاعف البؤر التى ينبعث منها تدهور المناظر الطبيعية التقليدية ، كما تتطلب انشاء شبكة من المواصلات تلتهم الارض الفضاء وتشجع عوامل التعرية . وان كل ما يقوم به الانسان - ابتداء من انشاء المطارات الهائلة على أجمل الاراضى الزراعية الى انشاء المساكن والمصايف للترفيه عن السائحين على شريط طويل ضيق من الكثبان والسواحل - من شأنه أن ينتقص من الارض الفضاء ، فضلا عن الدمار السريع الذى يحل بسلسلة كاملة من النظم البيئية ذات الانتاج العالى ، والخراب الذى يصيب البيئات الرائعة المنظر اللازمة للتوازن البيئى على النطاق العالمى .

وثمة ضروب أخرى من التبديد تعزي الى سرعة استهلاك موارد الطاقة . ولا جرم أن أزمة الطاقة الاخيرة التى استقبلناها على أنها مجرد نبأ من الانباء الجديدة الناجمة عن الظروف السياسية لم يكن لها من أثر الا أن أشعرتنا بهول المفاجأة على الرغم من أنها كانت متوقعة منذ قرون . ذلك أن موارد الطاقة ، وبخاصة مواد الوقود المستخرجة من الارض بالحفر والتنقيب . آخذة فى النضوب ، فى حين يزداد الاقبال عليها بطريقة هائلة . حتى لقد تضاعف استهلاك الطاقة فى الصناعة أربع مرات - فى المتوسط - خلال خمسين عاما ، وسوف يتضاعف فى العشرين سنة القادمة . ونظرا لان الطاقة الاولية يقل استخدامها بصورة مباشرة شيئا فشيئا ، وتتحول - كخطوة أولى - الى كهرباء . فان انتاج هذه الاخيرة يتضاعف كل عشر سنوات ، وهذا معناه زيادتها بنسبة ١٠٠٪ خلال حياة الفرد . ونحن نؤيد روبرت جيرات حين تساءل : حتام تستمر هذه الحال دون أن نستنفد - بدون وعى - مواردنا حتى ولو استعنا بالذرة ؟ على أن الطاقة النووية بكل ما تنطوى عليه من أمل هى أيضا حل محفوف بالاخطار حتى ولو لم نلق بالا لما يهتف به قليل من الذين ينبهون الى خطرها .

ومن السهل التنبؤ بالنتائج التى تنعكس على الصناعة من جراء الاستهلاك المتزايد للطاقة . ومن المعروف أنه يوجد فى الوقت الحاضر من المصانع الكهربية العاملة ما يزيد ست مرات على كل الآلات التى استهلكت منذ بداية الامر . وهذا يعنى أن المجهود الصناعى يزداد بسرعة جنونية . ومن شأن زيادة استهلاك الطاقة أن تؤدى الى التقليل من الموارد ، ولكنها تدفع عجلة الاقتصاد الى الامام ، وتضاعف فى الوقت نفسه حجم التلوث وتخرجه عن نطاق سيطرتنا لأسباب فنية ومالية .

هذا والنمو الهائل لاحتياجاتنا من الموارد المعدنية أو القابلة للتجديد من ماء وأرض وفضاء وطاقة هو من الامور التى تقلق البال . ذلك أن مبدأ التوسع المستمر هو فى حد ذاته مبدأ عقيم منذ اللحظة التى يلتهم فيها شرائح كبيرة من مواردنا المحدودة . ولقد نوه «نادى دوما» وغيره من الهيئات العلمية بهذه الحقيقة . ومن

دواعي الاسف أن التوسع يتفق مع أسلوب تفكيرنا ، ويرضى كلا من «رؤساء العمال» و «العمال» لأنه يهيء حلا قصير الاجل لمشكلات اليوم كالحاجة الى توفير فرص العمل • وهذا التوسع السريع عمل أثيم لأنه لم يعد يتفق مع التقدم • والدليل على ذلك أن النمو المحدود يساعد على التطور ، واعادة توزيع الموارد الطبيعية ، وتوزيع رأس المال العالمي واستغلاله على أحسن وجه •

وقد أدرك الانسان فجأة أن العالم الذى يعيش فيه ــ ذلك العالم الذى يشبه سفينة فضائية المحيط الحيوى فيها هو وسيلة البقاء ــ محصور فى حدود ضيقة • وليس في وسعنا أن نرسم أقواسا لا نهائية فى رقعة ذات حدود متناهية • ولم نصل بعد الى هذه الحدود • وهذا أمر يغتبط به المتفائلون ، أما المتشائمون فيرون أنه يمكن الافادة من وقف التنفيذ بعمل لا شىء • بيد أن عدم الشعور بالقلق قد يحملنا مرة أخرى على تأجيل القرارات التى يتطلبها موقف سبق أن انتهى علماء البيئة من دراسته منذ وقت طويل ، وموقف أخذ علماء الاقتصاد الآن يختلفون فى تفسيره • ولقد حان الوقت لوقف التبديد والاسراف ، أو كما قيل ببراعة وحصافة لاستبدال اقتصاد رجال الفضاء باقتصاد رعاة البقر • ان طيران الانسان فى الفضاء قد أتاح له الهرب من الارض ، كما أتاح له أن يدرك أنه سجين أمه الارض ، وأنه شريك فى امتلاكها وادارة شؤونها ، على حد تعبير ريموند لانرجييت •

ثم ان الطبيعة ليست مصدرا للموارد الطبيعية للانسان وحده • ذلك أن الطبيعة التى استأنسها الانسان ، والطبيعة التى غير معالمها على مر القرون مع احترامه لجمالها، كلتاهما من المقومات الحيوية لسعادة الانسان ، بل لقيام أعضاء جسمه بأداء وظائفها بطريقة سوية • ومن المستحيل حساب القيم المادية لهاتين الطبيعتين بالارقام ، وجعلها جزءا من ميزانية اقتصادية • ولقد ساعدت هاتان الطبيعتان على ازدهار الحضارات الكبرى ، كما أدتا الى خرابها بمجرد أن أهملهما الانسان • ومن الواجب علينا أن ننبذ ترهات الذين يغضون من شأن الجمال والثقافة والعلم ، ويفكرون فى الربح المادي فقط •

ان مستقبلنا ومصالحنا الاساسية فى خطر • ولكننا نوشك مرة أخرى أن نضحى بالمنافع الطويلة الاجل وارجاء القرارات التى سوف نضطر حتما الى اتخاذها اذا حزب الامر ، وتحت ضغط الحوادث التى سوف تسد أمامنا كل منفذ للهرب • ان وقت الاختيار الهادىء يوشك أن ينقضى ، وعلينا أن نتخذ قرارنا قبل فوات الاوان • واذا تقرر هذا وجدنا أنه لا صلة للبحث الدائر الآن حول مفاهيم اللبرالية (النظام الحر) والاشتراكية بتطور الدول الصناعية والمجتمعات التى لم تصل الى هذه المرحلة • ذلك أن الخطر يكمن فى مجال آخر ، ولذلك فان المناظرات المدرسية التى تدور حول هذين المذهبين هى مناقشات عقيمة كالمناقشات البيزنطية التى سبقت سقوط الامبراطورية • ولكن الفرق فى هذه المر هو أن الامبراطورية هى الكوكب الذى

نعيش فيه محاطا بالفضاء الخارجي ، ولم تعد مجرد شريحة محدودة من الارض ذات مخزون من الموارد الاحتياطية التى تتيح الفرصة لقيام الحضارة وبقاء الجنس البشرى.

هذا ، ووظيفة العالم البيولوجى هى أن يبين الحقـــائق للنـــاس ويفسرها لهم تفسيرا ماديا ، ويحذرهم من الخطر . ولكن اقتراحاته سوف تذهب سدى اذا لم تؤثر فى آراء الرجال الذين يمسكون بزمام السلطة . ومن الخير أن ندرس ونحلل النتائج التى ترتبت على أعمالنا . ولكن مثل هذا التحليل لا يجدى شيئا اذا لم يحملنا على تعديل فلسفتنا فى العمل ، وهى الفلسفة التى ظل الغرب يتمسك بها قرونا عديدة. وعندما يحدث ذلك ــ وعندئذ فقط ــ فان صانعى القرار سوف يشرعون فى العمل على تحقيق مصالح البشرية التى لا تخفى على أولى الالباب .

بقلم : جان دورست

أستاذ بالمتحف القومى للتاريخ الطبيعى ، وأصبح مساعدا لمدير المتحف منذ ١٩٧١ . ولد فى مولهوس عام ١٩٢٤ . حصل على الدكتوراه فى العلوم الطبيعية من السوربون عام ١٩٤٩ . وقد أدت به أعماله فى التشريح الى دراسة العلاقات بين الفقاريات العليا ثم الى دراسة التصرف فى الموارد الطبيعية ، وصيانة الطبيعة . ومن أهم مانشره : هجرة الطيور ، قبل أن تموت الطبيعة ، الطيور فى بيئاتها.

ترجمة : أمين محمود الشريف

رئيس مشروع الألف كتاب بوزارة التربية والتعليم ومدير دائرة المعارف بوزارة الثقافة سابقا .

المفاهيم الاجتماعية الهندية

فى النصف الثانى من القرن السادس عشر

بقلم سافترى شاندرا
ترجمة : فؤاد أندراوس

المقال فى كلمات

الشعراء الثلاثة الذين يستخلص كاتب هذا المقال من شعرهم فيم المجتمع الهندى ومفاهيمه فى النصف الثانى من القرن السادس عشر ـ وهم تولسيداسا ، وسورداسا ، ودادو دايال ـ قديسون مثاليون يؤكدون ضرورة الاحتفاظ بالتوازن الاجتماعى عن طريق التزام كل قسم فى المجتمع بواجباته دون العدوان على واجبات غيره والا فسد المجتمع . وتقسيم المجتمع الى طوائف وطبقات لايتعارض مع مبدأ المساواة الأساسية بين البشر ، ولكن على الأغنياء أن يبروا بالفقراء ، وعلى النبلاء والحكام أن يتجنبوا الجشع والظلم . وبما أن الشر غالب على طبيعة البشر ، ويكثر بين الطبقات الدنيا ، فانه لابد من الهيمنة الحازمة عليها من حاكم رفيع الفكر . وصفات هذا الحاكم هى صفات الهية . ويؤكد هؤلاء الشعراء وحدة الذات الالهية وعبث الصراع بين المذاهب والأديان . وهم يشجبون التشبث بمظاهر الدين دون روحه ، ويندون بأئمة الأديان الذين يتمسكون بالحرف دون الجوهر . ان الدين الحق فى رأيهم هو الاخلاص فى عبادة الخالق ، ولا عبرة بالخلافات المذهبية التى فرقت بين الناس ، وعلى المرء أن يرتفع فوق هذه الخلافات رغم ما فى هذا من مشقة بسبب ما يسود

الأديان والمذاهب من توتر وتعصب ، وحتى الذين يتمسكون بمعتقداتهم الدينية يجب أن يكون رائدهم التسامح والمحبة التى تسمو فوق كل اعتبار .

وعلى القديس أن لا يتورط فى حياة عائلية ، ولكن التبتل لا يصلح لعامة الناس ، والحياة الفاضلة لا تتعارض مع الحياة العائلية . على أن النظرة الى المرأة لا تشرفها كثيرا ، فهى تجسيد للشهوة ، وعلى الرجل الفاضل أن يحذر غوايتها ، ولابد من الرقابة الصارمة عليها ، والوفاء فى النساء قليل . وأكثر هذه القيم التى تفصح عنها أعمال هؤلاء الشعراء هى قيم المدينة لا القرية ، رغم أنهم لم يكونوا جاهلين بالمجتمع الريفى .

يتناول هذا المقال القيم والمفاهيم الاجتماعية الهندية كما كشفت عنها دراسة نقديه للشعر الهندوكى فى النصف الثانى من القرن السادس عشر ، لا سيما أعمال تولسيداسا ، وسورداسا ودادو دايال . ومع أننا لم نحاول هنا القيام بدراسة مقارنة تفصيلية لأشكال أدبية أخرى ، وخاصة فى اللغة الفارسية ، فاننا أخذنا هذا فى اعتبارنا ونحن نحلل آثار هؤلاء الشعراء الثلاثة .

كان هؤلاء الكتاب جميعا قديسين اتخذوا من التعبد (بهاكتى) والتقوى موضوعا أساسيا لشعرهم . ومن المسلم به أن الكثير من المفاهيم التعليدية والمواقف المثالية التى اتخذها هؤلاء الشعراء قد لا يعكس بالضرورة الموقف كما ساد فى النصف الثانى من القرن السادس عشر ، ومع ذلك فان الفحص الحذر الدقيق لشعرهم ، ولاختيارهم للألفاظ على الأخص ، يتيح لنا أن نحدد الاتجاهات والمفاهيم الاجتماعية السائدة فى تلك الحقبة . وهذا المقال يشير بايجاز الى بعضها .

وأهم المفاهيم الاجتماعية التى يكشف عنها هذا الفحص هو ضرورة الاحتفاظ بالتوازن الاجتماعى . وهذا معنا هأن لكل عنصر من عناصر المجتمع مكانا معترفا به لا بد من حمايته وصونه . والحاجة للقوة السياسية تنبعث من أهمية تأمين العلاقة الصحيحة بين هذه العناصر المختلفة . ويمكن القول بوجه عام أن التوترات فى المجتمع تنشأ اذا حاول أحد عناصره أن يحرم عنصرا آخر من مكانه المشروع . والدولة و « الدارما » (أو الشريعة الدينية) كلتاهما يجب أن تخدم هذا الهدف الأساسى .

فالشاعر تولسيداسا يرى الخلط بين الواجبات التى تختص بها قطاعات المجتمع المختلفة أو « الفارنات » بمثابة القرحة الاجتماعية التى هى أس لكل الشرور فى المجتمع، فهى تفضى الى الأحزان ، والخوف ، والمرض ، وألوان الحرمان . والمجتمع المثالى اذن هو مجتمع مبنى على « الفارنا شاراما » أى التقسيم الرباعى للمجتمع . ويقول تولسيداسا أن القطاعات المختلفة للمجتمع قد كفت فى أيامه عن القيام بالواجبات والالتزامات المفروضة عليها . ويؤكد تولسى من جديد تلك الصفات والواجبات المثالية الملازمة لكل طبقة . فالبراهمة ، فى رأيه ، ينبغى أن يكونوا رسل العلم والمعرفة ،

الذين لا يحيدون عن طريق « الدارما » ، ويتجنبون التعلق بنعيم الدنيا ، وواجب « الكشاتريا » أن يحمى ويساند الدولة المجتمع من جميع الأخطار التى تتهددهما ؛ وواجب « الفايشيا » أن يرعى التجارة فى الداخل والخارج ؛ وواجب « السودرا » أن يخدم القطاعات الأخرى ٠

ويقارن تولسى بين المجتمع المثالى القائم على هذا التقسيم الرباعى وبين الموقف فى عهد الانحطاط (كاليوجا) الذى يمكن ان نعتبره ـ الى حد ما ـ شبيها بالمجتمع الذى كان يعيش فيه تولسى ٠ وهو يزعم أن من الملامح النموذجية لعصر الانحطاط افتقار البراهمة الى العلم ، وانحرافهم عن الحياة الفاضلة ، وجشعهم وجمعهم المال ، وعيشهم عيشة الحس والغرائز ٠ وهكذا يهجرون الطريق الحق ، ولا يبقى لهم غـــير الخيط المقدس رمزا خارجيا على البرهمى ٠ ومن الناحية الأخرى فان « السودرا » يزعمون لأنفسهم علم البراهمة ، فيجـــاد لونهم ، ويتلون « المانترات » وينتحلون الممارسات البرهمية كالتكفير والصوم ٠

ويبدو أنه كان هناك تقبل عام لفكرة اعتماد التوازن الاجتماعى على أداء كل من القطاعات المختلفة لواجباته الخاصة به وعـــــدم عدوانه على واجبات غيره ٠ ويقسم أبو الفضل المجتمع الى أقسام أربعة : المحاربين ، والصناع والتجار ، والمثقفين بما فيهم الفلاسفة والعلماء ، والزراع والعمال ٠ ثم يقول ما معناه ان الملك ملزم بأن يضـــع كلا من هذه الأقسام فى مكانه الصحيح ، وأن يعمل على ازدهار الدنيا بالجمع بين كفاية الفرد واحترامه الواجب لغيره ٠ وقد أعرب غيره من كتاب الفرس أيضا عن أفكار شبيهه بهذه الفكرة ٠

ويسلم قديسون آخرون غير تولسى ، مثل سورداسا ودادو دايال ، تسليما تاما بتقسيم المجتمع الى طوائف وطبقات ، رغم أنهم يؤكدون المساواة الأساسية بين بنى البشر ، لا بل ينددون بفكرة نجاسة الطبقة الدنيا وبسوء المعاملة التى تتلقاها هذه الطبقة على يد أشخاص ينتمون للطبقات العليا أو الأسر النبيلة ٠ وهم لا يرون الفقر فضيلة هامة ، بل مصدرا للحزن والشر يجب اجتنابه جهد الطاقة ٠ والقديس فقط هو الذى يمتدحونه لعدم تعلقه بمتاع الدنيا ٠ وهم يشيدون بالعطف والبر والرفق بالفقراء والعجزة وانفضلاء ، بما فيهم البراهمة ، عملا من أعمال الفضيلة ٠ مثـــال ذلك أن التاجر الذى يقتنى ثروة لا لوم عليه ولا تثريب اذا كان كريما محسنا ، واذا لم يكن التاجر بخيلا فان عيشه المرفه يعتبر أمرا عاديا ولائقا ٠ وبالمثل فان على النبلاء والموظفين والملكيين أن لا يكونوا جشعين ظالمين ، ولكن لا ينتظر منهم أن يعيشوا فى بساطة لا داعى لها ٠

ولا ينشأ التوتر فى المجتمع بسبب ترك الناس لواجباتهم والتزاماتهم المخصصة فحسب ، بل لأن القطاعات الغالبة على المجتمع تتألف من قوم طبيعتهم شريرة ٠ والشر الكامن فى هذه القطاعات لابد أن تسيطر عليه السلطة السياسية ويحد منه القديسون والزعماء ٠ اذن فواجبات السلطة السياسية والقديسين متوافقة لا تعارض بينها ٠

وفى التصنيف العرقى للخير والشر يفترض هؤلاء القديسون أن الشر هـــو الغالب · ومع أن الشر قد ينسحب على جميع الجماعات والطبقات فيبدو أن فكرتهم هى أن هذه الجماعات تكثر بين الفقراء وقطاعات المجتمع الدنيا · ويطلق تولسى لفظى « نيتش » و « كامن » على العناصر الشريرة ، ولكن هذين اللفظين جرى العرف على استعمالهما للدلالة على أقسام المجتمع الدنيا · ويقول تولسى فى وصف صفات هذه الأقسام أن أفرادها ناكرون للجميل بسليقتهم ، وأن قلوبهم لن يغير منها أى قدر يبذل لهم من العون أو الرعاية · فألفرد منهم يركبه الغرور اذا جمع قليلا من الثروة، وارتقاؤه الى مكان السلطان ضار بكل من يحيطون به · ويختتم تولسيداسا بوجوب الهيمنة الحازمة على أمثال هؤلاء ، وأنه لا سبيل الى هذا الا اذا كان الذى يمارس السلطة حاكما رفيع الفكر · ويردد دارو هذه الأفكار ، وان كان هو أكثر القديسين الثلاثة الذين أسلفنا ذكرهم نقدا للنظام الاجتماعى والسياسى المعاصر ·

ومن الملامح الهامة لكتابات هؤلاء القديسين أنهم يعرضون الكثير من صفات الملك وواجباته كأنها صفات الاله ، والعكس بالعكس · مثال ذلك أن كلمة « صاحب » أو الشخص ذى السلطان ، وكلمة « سوامى » أو السيد ، وكلمتى « سلطان » و « بادشاه » ، وغيرهما من أسماء الجنس التى تطلق على الحكام من مختلف الفئات ، مثل رانا ، وراى ، وراوات ، الخ ·· هذه كلها تستعمل أيضا للاله أو الالهة · فراما ــ كما يتمثله تولسى ــ هو ملك « شاكرا فارتى » ، كما أنه تجل لبرهما · وصفات الرحمة والخير تنسب للاله فى علاقته بأتباعه الذين يصفون أنفسهم بأنهم عبيده ، أو عبيده المشترون · وكما أن الأشخاص القريبين من الملك فى أيام المغول كانوا يوصفون بأنهم المولودون فى بيته (خانزاد) فكذلك يصف تولسى ودادو نفسيهما بأنهما عبدان لله مولودان فى بيته · كذلك تعتبر الرحمة بالفقراء واطلاق السجناء من سجونهم صفات راما وهو فى صورة حاكم · والقصر السماوى الذى يوصف فى شىء من التفصيل مصور على غرار قصور الحكام المعاصرين · وهذا يشكل الأساس الدينى للاتجاهات السياسية والاجتماعية ·

ويؤكد هؤلاء الكتاب جميعا الوحدة الأساسية للاله ، وعبث الصراع المذهبى · على أنهم يسلكون طرقا مختلفة فى الاعراب عن فكرتهم فى الوحدة الأساسية لجميع الأديان فترى دادو يشجب بقوة ذلك التشبث بالمظاهر والمراسم الخارجية ، كالصوم ، والاحتفال بالأعياد ، والحج ، والغطس فى الأنهار المقدسة ، وعبادة الأصنام ، والعبادة الطقسية كالذهاب الى المعابد والمساجد ، وأداء « الناماز » ، الخ · وهو لا يفرق فى هذا بين المؤمنين فى مختلف الأديان ، خصوصا بين الهندوس والمسلمين ، ويرى فى العلم المستلقى من الكتب عائقا للعبادة الحقة ، التى يجب أن تقوم على علاقة المحبة بين المحب المحبوب · وهو ينقد نقدا شديدا كلا من « البنديتات » أو البراهمة ، والشيوخ والملات ؟ أى ألئك الذين يتشبثون بحرفية الكتب المقدسة ويغفلون عن الحقيقة ·· وكلا الفريقين فى رأيه منافق · القديس أو رجل الدين الصادق لا يعرف الفوارق المذهبية · ويقول تولسى ، الذى يصح أن نعتبره أكثر هؤلاء الكتاب تمسكا بالتقاليد،

ان المرء ينبغى أن لا يسأل عن الطبقة التى ينتمى اليها قديس ما ، وعلى القديس أن لا يسأل انسانا عن طبقته • فالراجبوتى والفرد فى طبقة النساجين واحد فى نظره ، وانما العبرة بمنجزاتهما الروحية • كذلك يقول سورداسا مرددا هذه النغمة بعينهـا انه ليس بين عباد راما تمييز فى الطبقة أو المذهب أو الأسرة أو الاسم : فالشحاذون والحكام سواء حين يتعبدون لراما • ويسوق تولسيداسا وسورداسا الممثلة من حياة راما وكريشنا ، كما يسوقان الأمثلة من الأساطير ، بيانا على أن الله يحب عباده دون اعتبار للطبقة أو المكانة • لا بل انهما يعتبران العابد فى جوهره أسمى من أى شخص آخر فى المجتمع • فيقول تولسى ان « الشندال » وهو الفرد فى أحط طبقة فى السلم الاجتماعى أرقى من « الكول » وهو الفرد ذو المركز الموموق ، اذا كان الأول من عباد راما ولم يكن الثانى كذلك • وبالمثل فان « الصادو » ــ وان انتمى الى طبقة دنيا ــ أرقى من « الكولنى » وهو ذو المركز الرفيع ، لأن الأول يتلو اسم الله كل يوم •

والفكرة التى تزعم أن كل انسان ، أيا كانت طبقته أو مكانته ، يستطيع أن يصل الى الله ، أو ينجو من عبودية المولد أو المولد الجديد ، وأن كل المؤمنين الصادقين سواء . هذه الفكرة يجب اعتبارها ذريعة للهروب من مظالم الطبقات ، رغم ادراكهم انه من الممكن أن تفيد منها أقسام محدودة من المجتمع • فدلالتها الاجتماعية ، بهذه المثابة، فى السياق الهندى الوسيط ، لا يستهان بها •

ويمضى دادو الى أبعد مما بمضى غيره من الشعراء فى محاولته توسيع ندائه وتوطيد الانسجام بين جميع قطاعات الشعب • فيقول انه لا يريد أن يعتبر هندوكيا ولا مسلما ولا تعنيه كتب الفريقين المنزلة ، كالفيدات والقرآن . ولا يرغب فى أن يعتنق أيا من المذاهب الفلسفية المقررة ، كالمذاهب الستة مثلا (الشات ــ درشان) • ثم يبسط فكرة « النيباخ » التى حاول بها أن يرتفع فوق خلافات الأديان والمذاهب فى زمانه• والنيباخ فى رأى دادو تتضمن • التخلى عن القيود الضيقة التى تفرضهـــا المعتقدات المذهبية . والتركيز على « الواقع الواحد » الذى يسميه بأسماء مختلفة مثل : راما ، والرحمن . وسالى ، وصاحب ، وبرهما ، الخ • وهو يشكو من أن أتباع مختلف الأديان (الباخ) قد قطعوا البرهما الواحـــد أجزاء ، وبعد أن سلموا بالايمان بالكل براهم يتشبثون بأفكارهم الخاطئة (بهارام) • فالهندوس يعتبرون أن دينهم أسمى الأديان، وكذلك الأتراك (يعنى المسلمين) ، حتى ليصعب على الحكيم (الصادو) أن يقرر أى الدينين يفضل • ومن ثم فهو يدعو الى طريق « النيباخ » أو الارتفاع فوق المعتقدات المذهبية • والمؤمن بالنيباخ لا حاجة به للذهاب الى معبد أو مسجد ، فهو يجد «الواقع» فى باطنه •

ويسلم دادو بأن طريق « النيباخ » الذى يدعو اليه طريق شاق ، لأن كل انسان يتعلق بأيمان مقرر أو بآخر • وهو عالم كذلك بما بين طائفتى الهندوس والمسلمين من توتر • لا بل انه شبههما بفيلين مسعورين يقتتلان • ويقول انه منذ اعتنق النيباخ اتخذ الجميع منه موقف العداء • فراح زعماء الدينين يطاردونه كأنهم « كلبان أسودان من عهد كالى » •

ويقول دادو ان هذا ، بفضل سات جورو (الله) ، لم يسره ولم يحزنه . فمن هجر ترمت الأديان وضيقها وركز على « الاسم » سيجد نفسه دائما وجها لوجه مع الله ، أي وتيق الصلة به . أما من اعتنق طريق النيباخ ثم عاد الى التعصب لدين بعينه فمصيره الجحيم .

أما تولسى وسورداسا فانهما ، مع اتخاذهما مدخلا رحبا فى عقيدة الحب التى يعتنقانها ، لا يريان أن من الضرورى التخلى عن الدين الذى نشـــئا عليه . وحتى تولسيداسا لا يتحامل على الاسلام . وهو يقول انه ليس للقديس طبقة بعينها . ويجب ألا يتقيد بأى قواعد دينية للسلوك . وفى وسعه أن يســـتجدى من أى انسان (دون نظر الى طبقته أو ديانته) ، أو ينام فى أى مكان ، حتى فى الجامع .. ولكنه لا يرى أن الفيدات تتعارض وطريق المحبة الصادقة ، أو تقف عقبة فى طريق الانسجام الطائفى . كذلك لا يرض سورداسا الكتب المقدسة . ولكن الحب الذى يدين به يسمو فوق كل شيء .

وهناك نظير يسترعى النظر للتسامح الرحب والانسانية العريضة التى اتسم بها هؤلاء الكتاب نجده فى كثير من الآثار الفارسية فى هذه الحقبة . وما من شك فى أنها تشكل خلفية لمفهوم أبى الفضل عن الملكية ، المفهوم الذى يفرض على الحاكم الصـــالح أن لا يسمح للخلافات المذهبية « بأن تثير غبار الصراع » . ويسوى بين جميع رعاياه فى محبته لهم دون اعتبار لمعتقداتهم الدينية .

ويعنف تولسى ودادو فى نقد أئمة الدين المنافقين ، أو الذين يسخرون مراكزهم الدينية لتحقيق مآرب دنيوية ، والذين يركزون على مظاهر الدين ويهملون روحه . ويشجب دادو بقوة كبار رجال الدين (السوامى أو الماهانت) الذين يحيون حياة الترف والبذخ باستغلال خرافات أتباعهم . وهو فى شجبه لهؤلاء الأئمة المريفين يهاجم الهندوس والمسلمين من هذا الطراز على السواء . فينتقد منهم اليوجيين والجنجام والبوذيين والسنياسيين من ناحية ، والشـــيوخ والمشايخ والأولياء والبيجمباريين والبيريين من ناحية أخرى . كذلك يندد تولسى بمختلف اليوجيين والصيديين وغيرهم من يتخذون لأنفسهم الحقيقية (الانفس الشريرة) لباس الصادو واليوجى . ويعيشون حياة مغرقة فى المادية . وهنا يصح أن نشير الى أنه مع وجود بعض الخلاف فى الرأى بين تولسى ودادو فانهما لا يختلفان فى موقفهما من أولئك الذين يصح الحكم بأنهم اتقياء حقا . وهؤلاء القديسون جميعا يهاجمون تلك المذاهب التى يستغل ممثلوها الفقراء المؤمنين بالخرافات . وهذا بالتالى يبرز معضلة أولئك الذين من جهة يرفضون المظـــاهر . ومن جهة أخرى يدينون من يتشبثون ببواطن الدين مع اغفـــالهم القيم الأساسية . والمعيار الموضوعى الوحيد للسلوك يمكن قياسه بلغة القيم المتوارثة . ولكن كان من الواضح جدا أن كثيرين كانوا يسايرون هذه المعايير فى حين أنهم يناقضون الروح الحقة . ومن ناحية أخرى كان رافضو المظاهر الصورية للدين يستغلون أيضا خرافات العوام . ومن ثم رماهم هؤلاء الكتاب بالدجل والشعوذة . على أن موقفهم من « الجانيين » يختلف عن هذا ، فهم يدينونهم لا بسبب رفضهم لمفاهيم الاله والكتب

المقدسة فحسب ، بل أيضا لأنهم لا يقبلون النظام الطبقى والفارنشرام دارما التى كانت الأساس للقيم الخلقية للمجتمع ٠

ويعتبر عزوف القديس عن التورط فى حياة عائلية من الفضـــائل ، بل من الضرورات الواجبة عليه ٠ ولكن واضِـــح أنه لم يكن فى الامكان الدعوة لتبتل عامة الناس ٠ وعلى ذلك يقول هؤلاء الكتاب للناس ان الحياة الفاضلة لا تتعارض مع الحياة العائلية ٠ كذلك نجدهم يرددون التقليد الهندى الذى يجمع بين اليوجا والبهوجا ، أو بين الانعزال والانغماس ٠ وتعتبر المرأة فى الوقت نفسه تجسيدا لـ « مايا » أو التعلق بالدنيا ٠ وتعتبر مخادعة وعلة للشهوة ٠ فعلى الرجل الفاضل اذن أن يحذر من الوقوع فريسة لخداع النساء ، لأن المرأة لن تترك حجرا لا تقلبه فى سبيل اغواء الرجل ٠ ومن ثم وجب وضعها تحت الرقابة الصامة وفى موضع التبعية ٠ وبالطبع يستطيع الرجل الغنى القوى أن يتخذ الزوجات أو الخليلات الكثيرات ، بل ٠ أن يخرج على القيود الطبقية ٠ ولكن ينبغى أن لا يجرى وراء زوجات غيره من الرجال ٠ وتمتدح المرأة التى أخلصت لزوجها ولو الى الحد الذى تصبح فيه « ساتى » (أى أرملة تحرق نفسها فى محرقة زوجها المتوفى) ٠ ولكن مما يؤسف له أن أمثال هـذه المرأة قليلات ٠ وعلى ذلك فالنظرة الى الجنس هى نظرة الشك وعدم الثقة ، وفى الوقت نفسه يعتبر الحب تشبيها صالحا لتفسير محبة الانسان للاله ٠

ويتضح من احدى الدراسات التى أجريت فى الموضـــوع أن تولسى ودادو على الأخص يعكسان أساسا القيم الثقافية لسكان المدن ٠ ومن الجـــائز أن هذه الثقافة الحضرية بلغت من السيطرة مبلغا حدا بقديسين مثل تولسى ، ومثل دادو بدرجة أقل ، الى التعبير عن هذا التفكير الحضرى والنظر الى القروى على أنه جلف جاهل ٠

ولعل كثرة استعمال دادو للغات الفارسية والبنجابية والسندية والجوجراتية ، رغم أنه كان أساسا كاتبا للبريجية والدنجالية ، دليل على أنه كان يخاطب التجار من أرجاء مختلفة من شمال غربى الهند ، وأنه ربما شاركهم بعض آرائهم ٠

على أن هذا لا يعنى أن هؤلاء الكتاب لم يألفوا حياة القرية ٠ فسورداسا ، الذى يبدو أنه عاش فى قرية ، يفصل الحديث فى حب عن شتى مظاهر الحياة فى الريف ، كالأسواق ، والمهرجانات ، والأعمال المنزلية مثل صـــنع الزبد ، والاتجاهات والقيم الريفية ٠ كذلك يريناالمامه الواسع بالعمليات والاصـــطلاحات الفنية المستعملة فى تقدير الأموال المقررة على الأراضى وجباتها ٠٠ وميوله مع القروى البســيط ، لأنه يدمغ بالجشع والقســـوة شتى موظفى الدولة ــ كالوزير ، والمستوفى ٠ والمحرر ، والذكور ، والبتوارى ، والأمين والكتوال ، الخ ٠ فهو اذن شاعر الحياة الريفية ٠ كذلك يبدى تولسى بعض الاحاطة بحياة القرية ٠ فهو يستعمل التشبيهات الكثيرة من حياة القرية ، مبرزا شقاء الفلاح اذا أمسكت السماء مطرها أو فاضت الأنهـــار على صقافها الى غير ذلك من كوارث الطبيعة ٠ ويبدو علمه بحياة القرية من اســـتعماله لكلمة « باهى » دليلا على الفلاحين المترحلين الذين يشغلون مكانا وضيعا فى حيـــاة

القرية . كذلك يذكر العدد الكبير من المحاصيل الزراعية بما فيها الحبوب الزيتية ، وقصب السكر ، وأرز شالى (وهو أفضل أنواع الأرز وكان مستهلكوه عادة من كبار القوم فى المدن) ، ومع ذلـــك فان اهتمام تولسى منصب على حيـــاة المدينة والقيم الحضرية .

يتضح مما سبق أن التحليل الدقيق للآثار الأدبية فى هذه الفترة يعين على تفهم الأفكار الاجتماعية ، ونظام القيم ، وقوالب السلوك ، الخ ، خلال الفترة الوسيطة فى الهند . وهذا المقال اسهام فى تحقيق هذا الهدف .

بقلم : ساڤترى شاندرا

حاصل على درجة الماجستير فى الفلســـفة الهندية والادب الهندى من جامعتى الله أباد واليقاره . عمل محاضرا فى احدى كليات جامعة أجرا ، ثم فى احدى كليات راجستان . وهو الآن زميل أول فى المجلس الهندى لابحاث العلوم الاجتماعية بنيودلهى .

ترجمة : فؤاد أندراوس

مدير مشروع الالف كتاب سابقا .



بقلم : رولان كايوا

ترجمة : فـؤاد كامل

- المقـــال فى كلمات

يتناول المقال كما يبدو من عنوانه النوع السلبى من البوتوبيـا . فهل هناك ياترى نوعان من اليوتوبيا أحدهمـــا ايجابى والآخر سلبى ؟ هناك نوعان كما يرى الكاتب : اليوتوبيا الايجابية التى تجمع بين السياسة والدين وتتمثل فى يوتوبيا أفلاطون التى يصف هيجل الحياة فى ظلهـا بأنها حياة جميلة حرة سعيدة ، واليوتوبيا السلبية التى نجمت عن تمزق الوعى بين الدولة الحديثة المتجهة الى الظاهر وبين الدين المتجه الى الباطن، وأحسن مثـل لها موقف المسيحيين اليوم الذين تتمزق مشاعرهم بين مظاهر الحياة المدنية وبين مشاعرهم الدينية . ان المسيحى اليوم يختلف عن المواطن القـــديم الذى كانت التقوى عنـده ترتبط بعضـــويته فى الجمهورية ، فى أنه يتحرك داخل ايمان شخصى غـــير بادىء بالقوانين السياسية والاجتماعية . واليوتوبيا السلبية بطبيعتها قابلة للمتناقضات.

ويتفق اللاهوتيون على أن الواقع الذى نحياه على الأرض يفتقر الى الكمال ، وأن عدالة الله وحدها هى العدالة التامة . وعلى الرغم من أن المسيحى يرفض بلا تردد تنفيذ أوامر تتعارض مع ضميره المسيحى أو مع حبه لله فأن هذا الرفض سلبى بحت اذ أنه يستمد سلوكه فى الحيـــاة

المدنية من أحكام العقل لا من الايمان . ومن رأى الكاتب أن الكنيسة حينما تندمج فى الدولة تخون ما هو روحى ، على حين أن دين المسيح التقدمى حين يندمج فى الثورة الثقافية يكون ــ على عكس ذلك ــ تساميا روحيا . والفلسفة الحقة ، كما يرى القديس أوغسطين ، تتفق والايمان . ويعلن اللاهوت التقدمى ان الانسان هو معيار لما هو الهى ، فاذا ظهر تناقض بين هذا وبين الكلمة الالهية فذلك لاحتمال أن الانسان لم يفهم الرسالة ، أو ربما موهها ليجعل منها أفيون الشعوب . ويتجه نشاط اللاهوتيين الجديد الى محاولة تحرير انسان الغد باثبات الطبيعة الانسانية للدين .

ويختتم الكاتب حديثه عن مركز الكنيسة اليوم بأن الكنيسة أرادت أن تحتفظ بنفسها عبر الزمن بيد أن الزمن جرفها فى تياره ، ولا يعنى انحلال الكنيسة بحال انحلال الدين . وتعانى الكنيسة اليوم من أزمة سلطة تهز كيانها هزا عنيفا ، كما أن زعماءها الدينيين قد بدأوا يتحدون أنفسهم وينكرون ما فى أنفسهم وأفعالهم من قداسة وما فى أقوالهم من عصمة . وقد أصبحت عملية الدينونة (الاتجاه الدنيوى) اليوم عملية لارجعة فيها . ان الكنيسة أرادت أن تكون سفينة خارج الزمن ، وأن تبحر ضد تيار التاريخ ، ولما كانت ضعيفة القدرة على هذا فقد تقاذفتها الأمواج التى تهددها بالغرق .

١ ــ التبشير السياسى بالانجيل :

كان المواطنون يعيشون فى العصر الذى ظهرت فيه « جمهورية » أفلاطون فى وحدة تجمع بين الدين والسياسة . ويصف هيجل تلك الحياة التى سبقت تمزق الوعى بين الدولة الحديثة المتجهة الى الظاهر وبين الدين المتجه الى الباطن بأنها جميلة ، حرة ، سعيدة .

وربما كان الحنين الى تلك الوحدة الجميلة الحرة السعيدة هو ما يسود اليوم المحاولات المضطربة « لتغيير الحياة » ، حيث تقف السياسة والدين جنبا الى جنب ، بل يتشابك كل منهما بالآخر . بيد أن هذه الوحدة لم تكن ممكنة الا فى المثل الأعلى الذى رسمته « الجمهورية » ، وما يشيع اليوم من اضطراب انما يحدث باسم « لا مدينة طوباوية ».

والحق أن موقف المسحيين اليوم يعد من أكثر مظاهر اليوتوبيا السلبية اثارة للدهشة (١) . وعلينا أن نميز ــ كما هو الحال فى الحركة اليسارية ــ بين المسيحيين

ترجم المقال عن الفرنسية جوديث ب. سيرافينى سولى ، بالاشتراك مع سوزان سكوت شيزاريتى .

(١) فى مضاد يوتوبيا افلاطون «الايجابية» التى تقترح نموذجا محددا تحديدا حدا جدا للجمهورية ،

المكافحين سياسيا ، التقدميين ، العدوانيين فى أغلب الأحيان ، وبين حالة ذهنية عامة تعنى بمجموع الكنائس صعدا حتى أعلى مراتبها . ويزداد المرء دهشة اذ يبدوأن هـذا كله من شأنه الحفاظ على سيطرة السلطة الروحية « بلا منازع » على الاحتجاج الذى تبديه تلك السلطة . وهناك فى الوقت نفسه أسباب مذهبية قوية يتذرع بها الدين المسيحى لاستبعاد اليوتوبيات السياسية جميعا بوصفها يوتوبيات أرضية . وليس من شك أن الأمر على خلاف ذلك تماما بالنسبة لليوتوبيا السلبية التى تعد بطبيعتهـا قابلة للمتناقضات .

ولا يسع اللاهوتيين الا أن يتفقوا على الأقل على نقطة واحدة ، هى أن « الخلق » لا يمكن الا أن يكون أدنى من « الخالق » ، والواقع الذى نحياه هنا على الأرض يفتقر الى الكمال ، وبعبارة أخرى عدالة الله وحدها هى العدالة . هذا هو أقل ما يمكن أن يقوله المرء ، بل ان « بسكال » لا يتردد فى الذهاب الى أبعد من ذلك فيقول : ان عدالة الناس هى الظلم بعينه . وهذهالحاجة الى المطلق أمر مفهوم من جانب الدين ، والنتيجة العامة التى يمكن أن تلزم عن ذلك هى أنه من المحـــال استخلاص موقف سياسى منه لأن الدين ينكر أن تكون السياسة وسيلة للصحة (الروحية) أو غاية لها ، وهى الشىء الجوهرى الوحيد للانسان . ويعرف السياسيون هذا ، بل ان « جان جاك روسو » لم ينخدع بهذا حين قال : « ان الدين المسيحى أبعد من أن يربط قلوب المواطنين بالدولة ، بل الأحرى أنه يفصلها عن سائر الأشياء على الأرض » .

والانسان المسيحى يختلف عن المواطن القديم الذى كانت التقوى عنده ترتبط بعضويته فى الجمهورية ، فالمســـيحى لا يرى نفسه بادئا بالقـــوانين الســـياسية والاجتماعية ، وانما هو يتحرك داخل ايمان شخصى . وهو بوصفه مواطنا حديثـــا ليس أقل اعتقادا بكنيسة شاملة ، أو بوطنه ، أو بطبقة اجتماعية ، أو بأسرة ، وهو على استعداد لخدمة هؤلاء جميعا فى ولاء اذا لم يضعوا أية عقبات كأداء فى ســـــبيل سعادته . وليست المسألة معارضة لهذه الدولة أو تلك ، بل هى الوقوف على مسافة لا متناهية من السياسة نفسها . وما دام المرء مسيحيا فلن يخوض أية معركة سياسية ومملكة قيصر هى ــ فى صورتها المطلقة ــ نفى للعدالة ، ويستطيع المرء أن يعيش ويسلك فيها بوصفه مواطنا لا بوصفه مؤمنا . ويرفض المسيحى بلا تردد تنفيذ أية أوامر تتعارض مع ضميره المسيحى ، أو مع حبه لله ولجاره ، بيد أن هذا الرفض سلبى بحت . والبقية مستمدة من الحياة الدنيوية ، من أحكام العقل ، لا من الايمان .

ويبدو غريبا أننا نعيد اليوم اكتشاف الطابع المطلق للعدالة الالهية ، لا بوصفها

هـذه الجمهورية التى يمـكن أن تتخذ معيارا لجميع الاحكام التى يمكن أن تطلق على المدن التاريخية دون أن يكون لها أى مضمون أسطورى أو آيديولوجى ،نستطيع أن نصف «بالسلبية» يوتوبيا فوضوية ، أو لامدينة المستقبل ، التى لاتتألف الا من انكار (أى سلب) كل قيمة معترف بها للواقع التاريخى المعاصر، والتى تقترح أيديولوجيا للفعل غير المنظم ، اذ يعدأى تنظيم قاتل بالنسبة للانسان . وهكذا يعرف الانسان بأنه حر ــ جوهريا ــ داخل اطار « قدرتهالتلقائية على الابداع» .

فى تعارض مع الدولة السياسية ومع الظلم الأساسى للمخلوق ، ولكن بوصفها فى تعارض مع دولة تاريخية معينة لا يمكن أن تكون الا الدولة البورجوازية الليبرالية لسبب ممتاز هو أنها تسمح عادة بالاحتجاج • ومن المؤكد أن الدول الاشتراكية لا تعفى من النقد ، ولكن ما دامت الدولة البورجوازية لا عذر لها فان الدولة الاشتراكية هى التى تتلقى الثناء على نياتها الكريمة التى لا تخرج لسوء الحظ الى حيز التنفيذ بسبب الظروف أو أشرار الناس • وعلى أية حال فان الدول جميعا مذنبة ، لا من حيث العدالة الالهية المطلقة فحسب ، بل من حيث المجتمع المسيحى أيضا ، وهو المجتمع الذى ما برح المرء يرى أنه حتى الآن لم يكن من هذا العالم ، وانما يود المرء أن يقيمه بأسرع ما يمكن فى هذا العالم بضرب من « الجسارة الأخروية المرحة » على حد تعبير أحد اللاهوتيين •

هذه الشعلة من الصفاء التبشيرى لا يمكن الا أن تبهج قلوب أولئك الذين تحزنهم رؤية هذا العالم عاكفا على المادية ، هذا اذا لم تخلط « موعظة الجبل » الجديدة بين ما هو « هنا على الأرض » وبين ما هو وراء هذا العالم لحساب حياة مستقبلة أرضية مثل حياتنا الحاضرة • هل يكون المستقبل مسيحيا اذا كان اشتراكيا ؟ هذا ما يؤكده بعض المسيحيين • ويدعى البعض الآخر أنهم أصبحوا اشتراكيين تعميقا لايمانهم ، ومن خلال فهمهم أن الاشتراكية هى الاسم الأرضى للمسيحية • ويذهب الى ذلك آخرون لأنهم اقتنعوا بالدقة العلمية التى تتميز بها التعاليم الاشتراكية ، ولأنهم يعرفون أن ما هو صادق علميا لا يمكن أن يناقض ما هو صادق دينيا • وهناك أيضا أولئك الذين يجمعون بين التراث اللاهوتى المتين وبين الحسى السليم البسيط • وينبغى أن نصدقهم حين يؤكدون أن عقيدتهم الاشتراكية لا تمت بصلة الى ايمانهم • فهم قد عقدوا اختيارهم بتأثير أسباب أرضية تماما • والله يريد أن تكون هناك أسباب • فلنسلم اذن بأن التفكير العلمى قد أفضى بهم الى الماركسية • هذا الاقتناع البارد مازال بعيدا جدا عن المناخ المحرق الذى يحيط بلاهوت الثورة ، وبالثورة الثقافية اليسارية التى يوصى بها دون تردد • ومن ثم ينبغى أن لا يدهشنا هذا الالتحام • ومن الممكن أن يشك المرء فى أن تثير نظرية فائض القيمة الرجل المسيحى بما هو كذلك ، ومن ناحية أخرى يمكن أن يفهم المرء ما قد يجتذب الشخص الذى يشعر بايمان حارق وحب لجاره من اغراء يمارسه المجتمع الأخوى الذى تعد به الاشتراكية • (ويكمن الايمان بالآخرة) فى الشعور الاشتراكى مثلما يكمن فى الايمان المسيحى ، ولكنه فى حالة استرخاء - وهنا تصبح المسيحية هى مستقبل العالم •

وقد رئى فى الفكرة التالية التى وجهها مسيحى تقدمى للماركسيين الملحدين أنها دعابة غير مقصودة : « ان ما يجمعنا معا أهم كثيرا مما يفصل بيننا » • ويستطيع المرء أن يقول ان هذا الشىء فى الواقع هو الله . ولكننا متفقون على أن الله لا يفرق بين الناس • ويقول اليساريون : هناك سوء تفاهم ، على حين يقول المسيحيون : هناك تفاهم ضمنى • أليس الملحد اليسارى الذى يعيش ايمانه « اليسارى » بصدق أكثر مسيحية من البورجوازى « المؤمن » ايمانا سوسيولوجيا ، بحيث لا يستطيع ـ لأنه

بورجوازى ـ أن يعيش ايمانه ، ولأنه يعيش فى عزلة يفرضها عليه مجتمعه البورجوازى؟ لا شك أن الاله هنا وان أسىء فهمه ، أو أنه هناك ولكنه موجود ضمنا ٠

والمسيحية التى لا تغيب عن الوجود فى الماركسية ، تصبح أمرا جوهريا لليسار. وليس من شك أن ماركس قد اخطأ التفكير حين اعتبر الدين ضربا من ضروب الجنون أو الانحراف ، ولكننا سوف نرى أنه بقدر ضئيل من حسن النية اللاهوتى يصبح فى الامكان التوصل الى حل وسط ٠ فأولا برع بعض اللاهوتيين فى أن يجعلوا مضامين الماركسية مفهومة ، ويذهبون الى أن الاله محتجب فى المجتمع الاشتراكى المقبل ٠ وبالتالى أليس من الخير الاعتراف بالحقيقة المادية داخل المسيحية نفسها ؟ ثمة سوء فهم تحرص عليه الفلسفة البورجوازية حرصا لا يخلو من عناية ٠ فما هذه النزعة الروحية فى المجتمع البورجوازى ان لم تكن اعتذارا عن مادية وضيعة ؟ فالنزعة الروحية الصادقة ليست مثالية ، بل واقعية ، وهذا اسم آخر للمادية ٠ ثمة سوء فهم بسيط، فالواقعية المسيحية أو المادية الديالكتيكية (الجدلية) تحيا الواقع الانسانى ، الذى هو أيضا واقع الهى ٠ وهكذا تحيا النزعة الروحية الحقيقية التى يعتنقها المسيحيون الصادقون ، والمادية الحقيقية التى يؤمن بها الماركسيون الصادقون ، فى الاتجاه نفسه أو بالمعنى نفسه ٠

فلنحاول أن نفهم أن هذه المناقشات « السوفسطائية » لا تهم الا الأشخاص المنتمين الى نظام ، والمعنيين بالاتساق ، أعنى أولئك الأشخاص الذين ينتمون الى الكنيسة أو الحزب ٠ بيد أن « بسطاء » المسيحيين الذين يؤمنون بالله ، و « بسطاء » اليساريين الذين يؤمنون بالثورة ، لا يحتاجون الى هذه الأيديولوجيات الدينية والسياسية ٠ يكفيهم المسيح « النجم الأعلى » ٠

والكنيسة حين تندمج فى الدولة تخون ما هو روحى ، على حين أن دين المسيح التقدمى حين يندمج مع الثورة الثقافية يكون ـ على العكس من ذلك ـ تساميا بما هو روحى ٠ ان الصليبى المناضل رجل كامل ٠ والمسيحيون المحدثون المتعطشون الى مستقبل أفضل فى حاجة الى الايمان بالعالم ، بأرض الميعاد » ٠ أما اليساريون الملحدون الذين ينشوفون الى الأبدى فيحتاجون الى الايمان بشىء أكثر من الأرض ، الى نزعة مسيحية لغد متوهج تصالح بين نفوسهم وتسمو بهم ٠

المسيحيون التقدميون يتعطشون الى رؤية شمولية والى الفعل الفورى ، واليساريون « الملحدون » لا يقلون عن هذا تدينا ، بل تصوفا ٠ واليوتوبيا تفتن هؤلاء وأولئك بقدر ما تكون مفتقرة الى الشكل والتنظيم ، وبقدر ما تكون نفى هذا العالم ٠ والدين يؤكد نفسه من الوجهة السياسية ، كما يقولون ، فى حين تضرب السياسة بجذورها فى التدين اللاحتمى ٠ وهنا تحكم المانوية ، اذ تعارض طهارة هذا العالم السىء الفاسدة ، لا بهذه الحياة على الأرض ، بهذا العالم من الشر للجميع ولكل زمان ، وانما بالعالم التاريخى البورجوازى التكنوقراطى ، المستهلك ، البيروقراطى ٠ فلا يستطيع أى زمان حاضر أن يرضى جنود المطلق من أمثال : ستالين وكاسترو وألليندى ، فكلهم يفتقرون الى المطلق ٠ وهناك تبقى الفضيحة الدائمة ، الفضيحة الميتافيزيقية للوجود الناقص ٠٠ فى انتظار جودو ٠

٢ ـ التجديد والايمان الوحشى

والكنيسة تعد هؤلاء المتطرفين ـ وهى مبتهجة ـ خميرة نافعة ، وان تكن أليمة. وهى تستمع الى هذه الضجة التى ما زالت مهوشة فى شىء من التوجس . ولما كانت قد هجعت طويلا فى شتاء رجعى فانها تصحو على ما فى هذا القرن من جسارة ، ولكن فى شىء غير ظليل من التردد . وقد يتهمها المرء بالضعف أو التهور ، بالجبن أو بالجرأة. فالكنيسة تتخبط اذ تمزج الفعل المفاجىء بالاحجام المتهيب . أتراها تمنح نفسها الشجاعة ـ كما يغنى الطفل فى الظلام ـ حين تعلن بصوت مرتفع جدا أنها تخوض عملية تجديد ؟ صناع المتاعب علامة على الحياة ، والفوضى نوع من التلقائية الذى يبحث ، وربما عثر مرة أخرى على الخطوات الأولى نحو مجتمع بلا طبقات أو عقيدة أو طقوس . وفى « تلك الأزمان » ، فى مدافن الموتى ، لم يكن هناك غير العرى ، والفقر ، والصلاة. ومن المؤكد أنهم يذهبون الى أبعد من ذلك . انهم متحمسون الى أقصى حد ، مثل « الزيلوتيين » (١) فى عهد المسيح ، بيد أن هذا هو ثمن الانبعاث .

فليكن الأمر ما يكون ، فان هذا التجديد يشمل ـ على كل حال ـ بعض التجديدات المختلفة اختلافا شديدا ، ومن الحصافة أن نميز بينها :

١ ـ يمكن أن يعنى التجديد اللاهوتى تجديدا لمضمون اللاهوت العقائدى ـ كأسرار الثالوث والبعث الخ ـ التى تدخل فى اطار تفكير دينى بوجه خاص ، ولكنها تتحول الى تصورات تتفق مع المذاهب الفلسفية الحديثة التى تعد أنسب من القديس توما فى نقل الكلمة الالهية الى قلوب المعاصرين وعقولهم . والجديد هنا هو الفلسفة حتى لو كان اسمها هو اللاهوت .

٢ ـ والمسألة تختلف تمام الاختلاف حين يواجه اللاهوت التقليدى التاريخ الحديث ويعيد تفسيره وفقا لأيديولوجية « نظرية عملية » عن العالم التاريخى . وهنا يلاحظ المرء جنوح اللاهوت العقائدى نحو لاهوت للتاريخ ، وجنوح لاهوت التاريخ صوب « لاهوت الثورة » . ويسجل المرء مفارقة التعبيرات التى تضيف صفة ما الى اسم اللاهوت ، على حين أن هذه العبارة تحمل مضمونها : فهى « اللوغوس » ، أو كلمة الله . وغالبا يؤلف هذا التصور الفرويدى والماركسى البنية التفسيرية لهذه الحجة .

التجديد اذن مختلف غاية الاختلاف ، فهو يجعل من اللاهوت مذهبا نظريا عمليا يدعو الى التغيير التاريخى والسياسى .

٣ ـ مازال المرء يعنى بالتجديد تكيف الكنيسة التقليدية مع العادات الحديثة سواء كان ذلك بمبادأة منها أو تحت ضغط الجماعات التى تجعل سلطتها موضع التساؤل ، وترغمها على تقديم تنازلات . والمفارقة هى أن اللبدأ يكون فى كثير من الأحيان هو العودة الى الأشكال الكنيسية البدائية . والتجديد هنا عبارة عن انبعاث جديد ، أعنى عودة الى الأصول .

---

(١) طائفة يهودية قديمة عرفت بمقاومتها الشديدة للسيطرة الرومانية على فلسطين (المترجم)

٤ ـ وأخيرا ، كان لابد أن يكون للكنيسة ـ بوصفها هيئة ذات مراتب ـ موقف جديد من السياسة ، وعلى الأخص أن يكون لها ـ بوصفها قوة روحية ـ موقف من السلطان ، ان الكنيسة تريد أن تقاطع الحلول الوسط والاتفاقات . بيد أن الساحة كثيرة المزالق . ولا يبدو أن المسألة هى توكيد ما هو روحى محض ، بل هى الالتزام الموقوت بقضية عادلة . بيد أن التقدير السياسى لعدالة قضية ما يضع بعض المشكلات التى ليست دينية على وجه الدقة .

والمعنى الأول من التجديد لا يعنينا فى حد ذاته (١) . ومع ذلك فان الانتقال من اللاهوت العقائدى الى اللاهوت الاجتماعى لتاريخ الثورة الخ ملء بالمعلومات ، اذ يصور لنا ازدواج الدلالة للفكرة المشتركة بين الجميع عن « عملية » التجريد من الأسطورية » .

فلنأخذ قضية الشيطان . انه أسطورة لا يؤمن بها المرء لأول وهلة . وهنا يمكن أن يتساءل المرء « ألا يوجد الشيطان ؟ » . أيعتقد فيه الناس لأن عالمهم ليس عقلانيا بما فيه الكفاية ؟ المسألة ليست بهذه البساطة . فنحن نعلم جميعا أن القدرة العليا للشيطان تكمن فى اقناع المرء بأنه غير موجود . فاذا انتزعنا منه الطابع الأسطورى ، فبها ونعمت ، أما أنه موجود فلا ، بكل تأكيد . وهذا يتوقف على ما تعنيه بالوجود . ويقول اللاهوت ليس المهم هو وجوده ، بل دلالته . ماذا يفهم المرء من كلمة شيطان أو شيطنة ؟ وهنا يكون التفسير مفتوحا . يمكن أن تدرك فى الشيطان أنه لا وجود لشر أكثر أساسية من ارادة الانسان ، انه اغراء سابق على شهوته. اللهم الا اذا كان هو الشهوة نفسها . ويمكن أن ترى فيه ذلك الانفعال المنتشى بالتفوق ، أو هو « الزهو أو الكبرياء » عند اليونان ، أو التراجع نحو ما هو دون الانسان . و « الشيطان » اسم مثل « العملية الربيعية » أو مشروع « كليمان مارو ». وليس من المحال أن يكون الاغراء هو اغراء المال ، أو أن تكون الشهوة هى شهوة الربح. التقهقر نحو ما هو دون الانسان ، العالم البورجوازى الرأسمالى الذى ينتهى عند بوخنفالد الخ .

وليس هذا ادانة لمبدأ « القضاء على الأسطورية » ، وانما هو توكيد أنه ما أن يشرع فيه حتى ينبغى أن يستمر . وبعد الشيطان لماذا الا يأتى دور المسيح ؟ وحينئذ لا يعود للعقائد قيمتها الحقيقية . ويصبح حدث البعث « عملية البعث » أو « مشروع الصعود » . فاذا كنت تاجر فحم تستطيع أن تؤمن بأنها مسألة عودة الى الحياة بعد اقامة فى المشرحة ، أو صعود فى الهواء ، ولكن اللاهوتى لا يستطيع أن يفعل ذلك . انه يتساءل « ومع ذلك فما معنى هذا ؟ » . وهذا كله معناه تمرير المسألة فى مصفاة النقد الفلسفى ، وتأويلها بعد امعان الفكر .

---

(١) ومع ذلك فانه على هذا المستوى الفريد تأتى الموازنة ايجابية بالنسبة للاهوت والفلسفة على السواء. وظهور دراسات لاهوتية عن هيجل مثلا ـ أو حتى عن هيدجر ـ مفيدة الى أقصى حد ، كما أنها أثمرت حتى لو اقتصر الامر على تاريخ الفلسفة ـ مؤلفات عظيمة القيمة ، بيد أن هذه ليست مشكلتنا ، أو حتى مشكلة الكنيسة بما هو كذلك .

فلنعد الآن الى اللاهوت العقائدى ، والى لاهوت التاريخ • يمكن أن يتـــألف التجديد العقائدى ـ كما قد يتصوره بالتمان ـ فى التجريد من طابع الأســطورة ، بالرجوع الى التاريخ الذى هو انسانى ، وبالتالى تاريخى ، فالمسيح يعيش فى العالم• أو قد يتألف هذا التجديد من استبعاد كل طابع تاريخى لما هو « معجز » ، أو ادخال الالهى فى العالم • وهنا أيضا يمكن اتخاذ موقفين متعارضين : اما أن لا يرى الانسان الا رمزا ، وهذا يشير « فحسب » الى أن التجريد من الطابع الأسطورى هو التقليل من شأن الدين لصالح أى علم كان من العلوم (التحليل النفسى ، علوم اللغات ، الخ)، أو أن يصبح الرمز طريقة للنظر فى الحدث الأساسى للكلمة الالهية التى تظـل أمرا جوهريا ، وحقيقة عقائدية بهذا المعنى • وعلى سبيل المثال حين يعلن أن « الاله يبرز الخطيئة الانسانية » فانه يقترح مضمونا عقائديا للدين ، ومرشدا للتفسير . وطريقة لاستخلاص الحقيقة من رمز • وحين يتحدث بالتمان عن حرفيا : « البرق الراعد » فانه يعنى أن نميز فى الرسالة الاخبارية البسيطة نداء دينيا يتطلب اجابة . وقرارا اراديا من جانب كل شخص ، ذلك أن خصوصية الايمان أقل فى المضمون منهـا فى الموقف •

بيد أن الحال لا يسير على هذا المنوال فى اللاهوتين التاريخى والثورى . ذلـك أنهما مدفوعان الى الانزلاق صوب ما يبدو لنا أنه عكس التجريد من الأسطورية ، أعنى نحو خلق للأساطير الدينية ، أى على سبيل المثال خلق أســطورة دينية عن صراع الطبقات •

أما تفسير المضمون المقدس الذى يكون تاريخا ورمزيا فى آن معا فليس شيئا جديدا ، اذ يرجع على الأقل الى هيجل الذى رأى فى الدين كل مضمون الفلسفة ، وان لم يخضع لامعان الفكر كما تخضع الفلسفة • وفلسفة هيجلفلسفة للتاريخ تعرض نفسها على أنها وعى فلسفى بالتاريخ ، وعلى أن التاريخ هو الذى يجلبها • ولم نعد المسأله هنا مسألة تأويل له معنى دينى ، بل الأحرى أنه تفسير لا يتخذ معناه الا داخل النسق الفلسفى كله •

والموقف يختلف فى اللاهوت الذى مبدأه تبرير تفسير نظرى عملى ، وسياسة ثورية • هذا « التاريخ » ينبغى أن لا يخدعنا • فهو أسطورى صرف ، وهو نقطة انطلاق لأيديولوجية لا تاريخية • ويصبح التأويل المخالف تفسيرا للانجيل يدعو للمساواة والحرية •

ومن الممكن أن يكون تفسير الفلسفة المعاصرة ـ أيا كانت ـ للمضمون العقائدى مكونا لفهم أبعث على الرضا للنواة الدينية بشرط احترام طابعها الخاص ، أعنى ان توجد من أجل الايمان فحسب • وأكثر من ذلك ينبغى أن لا تطمح الا الى التعبير عن رسالة كما فعل القديس توما فى عصره ، مع الاختلاف الذى تفرضه حياتنا الآن فى عصر آخر • وعلى النقيض من ذلك حين يصطنع اللاهوتيون التقدميون أو التقدميون اللاهوتيون تحليلات فرويد أو ماركس أو أتباعهم اليساريين يبدو أنهم يجسدون مفاهيم اتخذت معنى محددا فعلا تجسيدا مسيحيا ، كل فى مجاله • وهذا هو ما يجعـــل هذا التجسيد يؤلف عملية التحويل الى أساطير •

ولكن قد يقـــول قائل : اذا كان التحليل الماركسى أو الفرويدى أو مزيج من الماركسية والفرويدية فى أغلب الأحيان صادقا فانه لا يمكن أن يناقض الايمان ٠ ألم يدرك القديس أغسطين أن الفلسفة الحقة تتفق والايمان ؟ بيد أن سوءا لنا شيء آخر : هذا اللاهوت التقدمى يعلن أن الانسانى هو معيار الالهى ، الذى يتخذ على نحو وثيق المعالم الرئيسية لتجربة الانسان السياسية والشاعرية الخ ٠ فاذا ظهر تناقض بين هذه التجربة وبين الكلمة الالهية فذلك لأنه من المحتمل أن الانسان لم يفهم الرسالة (أو ربما موهها ليجعل منها أفيون الشعوب) ٠ وليس النزاع ــ بحال من الأحوال ــ هو نزاع جاليليو ، نزاع مطالب العلم ضد مطالب عقائد الكنيسة ، لأن المسألة ليست مسألة علم ــ تلك المطالب التى تتكيف معها الكنيسة تكيفا تاما بعد أن فهمت أن الخط الذى تسير عليه فى المقاومة محال ــ ولكنها مسألة « قيم » انسانية معيشة على مستوى دنيوى ومن أجل مصالح انسانية ٠ وقد مجد الدين نفسه زمنا طويلا فى مجابهته لغرائز الحيوان الانسانى ، ويود المرء الآن أن ينظر الدين الآن الى هذه الغرائز نظرة فيهـــا شيء من الاحترام ٠ ذلك أن مقاومة ازدهار القيم الانسانية ، أعنى الرغبات المشروعة ، معناها عزل الفرد ، وهذا عكس التحرر الدينى ٠ الدين هو الحرية ، والانسان هو الذى يشعر برغبته فى التحرر الذى يصبح عندئذ معيار الشخص الدينى ٠ وفى حالة الصراع مع المعايير التقليدية للدين ينبغى أن تكون العقيدة الدينية هى ما يوضـــع موضع التساؤل ، بدلا من استدعاء العادات والعرف الى محكمة الايمان ، وبهذا ينقد الدين عدم فهمه لما هو انسانى ٠

وأن نجعل المسيحية شيئا « مضمونا » ــ أى أن نستخدم دون تحفظ مصطلحا من مصطلحات السوق فى مجال الدين ــ معناه أن نخضعها (أى المسيحية) لمطالب الحياة كما يتصورها انسان مشتبك فى الصراع الذى يعانيه المضطهدون ، أو على الأقل كما يفسر ذلك الصراع ممثلوه المثقفون ٠ ويبدو أن نشاط اللاهوتيين الجـدد فى محاولتهم المساعدة على تحرير انسان الغد مكرس بأكمله لاثبات الطبيعة الانسانية للدين ٠ وربما كان معنى هذا التحول المفاجيء هو أن سبل الاله محفوفة عن عمد بالعذاب ، عندما تعبر ــ على أية حال ــ من خلال روح المسيحيين الجدد ٠

وقد يكون من دواعى التسرية عن النفس أن نثبت تفكك ما هو مقدس حين نصف الطوائف العابرة التى تنتشر تحت اسم المسيحية فى أرجاء العالم أجمع ، وبخاصة فى الولايات المتحدة ، بيد أن « المهوسين بالمسيح » وغيرهم من الطوائف الفولكلورية ليسوا أبديين ٠ ولن نعكف بعد الآن على الاحتفاء باعادة اكتشاف المؤمنين بالعصر الألفى السعيد من الهيبيز المسيحيين الذين يســـتبدلون بالنقد الســـياسى روح التدين الفرنشسكانى ، وان كنا نرى فى الاله صديقا لطيفا لا يغضب على الاطلاق من أن يعبده الشخص بكل جسده بدلا من قلبه ، ومن باب أولى بد لامن عقله ٠ ونحن فى نهاية الأمر نعتبر أولئك الذين يعبرون عن ولعهم بالمقدس ظاهرة هامشية ، وعلامة على تحررهم من الوهم بلا شك ، ولكن دون أن يخبرنا تحققها بشيء عن أساسها ٠

ومن الأمور الخطيرة أن تصبح صواميل الكنيسة الكاثوليكية « مفكوكة » بمعنى ما ٠ أما البروتستانتية فقد احتمت الى حد ما من النزاع المتطرف ، وذلـــك بسبب

تراثها الطويل من التأمل الشخصى وغياب المراتب الكنسية ، والعقائد المحددة تحديدا شديدا من جهة ، وبفضل مذهب الخلاص بواسطة الايمان ، والاستقلال الأرضى للأفعال الذى يسمح بقبول استقلال السياسة ، وهى طريقة مرنة للوجـود فى العالم وعدم الوجود فيه من جهة أخرى • وعلى النقيض من ذلك تتألف الكاثوليكية من كنيسة عالمية قوية ، ذات مراتب متصاعدة حتى تصل الى قائد أعلى يمثل الاله ، ومجموعة من العقائد المتسقة أو التى تنحو على الأقل لأن تكون كذلك • وفى اليوم الذى توضع فيه السلطة موضع الشك ـ من حيث المراتب ، أو من حيث الفكر ـ تحت الضربات الخارجية التى تأتيها من السياسة ينهار الدين المنظم ، وينتشر الدنس فى الهيئة المقدسة • ويصبح القسيس مرة أخرى مجرد مفكر ، دون أن يكون حكيما ، ولا يملك بوصـــفه مفكرا موضوعا أو وسيلة تمنعه من السقوط فوق حافة الهوة • ولن يعود ثمة حد لهوســه بالتفسير باسم الايمان الخالى من العقيدة : المطلق ممكن ، انه هناك ، واللاواقعى يصبح واقعيا ، والأرضى يصبح صوفيا •

وحين نقرأ بعض اللاهوتيين المعاصرين يتبادر الى الذهن أن آباء الكنيسة الجديدة هم فويرباخ ونيتشه وماركس وفرويد • ولكن ليس من شك أن موت المسيح قائم فى قلب الدين المسيحى ، بيد أن الايمان حتى الآن هو أنه بعث • ولكن كلا ، ان موته ، وموته وحده الذى يهمهم ، اذ يبدو أنهم يرون فيه مفتاح القدرة الانسانية على الابداع • والأحرى أن يكون هذا هو البعث •

فاذا تعقبنا هذه الدعوى الجريئة تسلمنا زمام الحملة الصليبية للقضاء الدينى على الاغتراب ، باسم الدين الحق نفسه • الدين الذى هو أفيون الشعوب ، حقيقى ، والدين ـ بوصفه عصابا ـ حقيقى أيضا ، ودين العبيد حقيقى تماما • لقد كان نيتشه على صواب ، هذا الاله ضد ما هو انسانى • بيد أن هذا النقد كله ينبغى أن يقودنا الى الاله الذى يفيق الجماهير من أفيونهم الدينى ، والذى يشفى الانسان من أمراضـــه العصابية ، والذى يجعل من العبد المعذب ثائرا منتصرا • انه اله القضاء على الاغتراب كما طهره ماركس وفرويد ونيتشه •

وليس الاغتراب الدينى ، فى رأى ماركس ، خطأ العبقرى أو البدائى ، ولكنه انعكاس العالم الزائف ، قلب عالم بلا قلب • وعلى الانسان أن يغير العالم اذا أراد تغيير فكر العالم • ويؤيد المسيحى الجديد هذا الرأى مضيفا اليه : « هذا ما قاله المسيح دائما ! » • فالدين البورجوازى ، والكنيسة التاريخية وتمثلها المطمئن ، كل هـــذا هو الاغتراب نفسه ، ونحن جميعا ندفع الى تعاطى العقاقير المخدرة • ولم تعد المسألة هى تحويل الملحدين ـ وهم غالبا مهذبون جدا وصرحاء جدا ـ الى حظيرة الايمان ، بل المسيحيين المزيفين فى الطبقة الحاكمة • وللن يكون الوعظ ـ من ناحية أخرى ـ مجديا ، بل انه الذريعة البورجوازية بلا منازع • والتحول الصادق الى الايمان يبدأ فى الخطة السياسية بالقضاء على صروح الاغتراب • وعند هذه النقطة لا تلجأ المسيحية بعد الآن الى الجمع بين المسيحى واليهودى والملحد ، بل تصـــبح الحد الفاصل بين المستغِل والمستغَل ، وتصبح لحظة الصدق • ذلك أن بورجوازية العالم ، تحت اسم

المسيحية المغتصب ، قد أساءت استغلال الجماهير ، وخدرتهم بأحلام الأسرة والوطن والملكية ، وبكل هذه الأصنام الزائفة التى تشل حركة التمرد الصحى . وسوء الفهم هذا ينبغى أن يتبدد . ولا ينقطع التقسم عند باب الكنيسة ، بل الأحرى أنه يكتسب هناك معناه الحقيقى . ولا يصنع اللاهوت المسيحى شيئا أكثر من أن يصبح واعيا بهذه الحقيقة ، انه لاهوت العمل الثورى .

وعلى هذا يثبت غير المسيحيين خصومهم الأبديين بحق . فهم يعترفون بالاغتراب كى يكونوا فى وضع أفضل للتغلب عليه . وهم يتحدثون بوعى تام ، كما أنهم مصممون على المضى فى القضاء على الاغتراب ، سواء بالنسبة لانفسهم أو بالنسبة للآخرين .

ولا علاقة للايمان بأى مضمون عقائدى ، ذلك المضمون الذى يتآكل دائما مع التطور التاريخى ، كما أنه لا يتميز بالمواقف الشخصية التى لا تستند الى ضمان أو موضوعية . الايمان هو ما يعاش ؛ وما يكون ايجابيا فى الصراع الثورى . انه الفعل نفسه حين يتم التعبير عنه فى صورة شاعرية ، وهو التطبيق النظرى الذى يتولد عن التجربة الطبقية . والموقف الدينى الذى هو بالنسبة لنفسه شعور وحميمية، وهو فى حد ذاته سياسى ، وها هم القساوسة يخاطبون المسيحيين مرة أخرى ، مهيبين بهم أن يكافحوا سياسيا باسم الحق المسيحى . هل هذا اذن هو تجديد الكنيسة المناضلة ؟ وهل تريد الكنيسة الآن ، بعد أن قيدت زمنا طويلا الى النظام القائم الذى تعتمد عليه ، أن تتخذ من تدمير هذا النظام والظلم ــ لأنه مستقر ــ معيارا للحقيقة ؟

كان « مكيافيلى » يعتقد أنه ينبغى على المرء أن يحسب للدين حسابا عظيما ، على الرغم من أنه كان مقتنعا بأن المسيحية تشكل عقبة كأداة لسياسة العالم الحديث . ولكن كان من المهم أن يضع المرء نصب عينيه ما تتمتع به الوقائع السوسيولوجية والتاريخية من وزن . واليوم يبدو أن الكنائس تكشف ــ على عكس ذلك ــ أن على المرء أن يحسب للسياسة وزنا كبيرا ، لا بوصفها المكان الذى تطبق فيه حقائق الايمان فحسب ، بل على أنها أيضا شىء باطنى بالنسبة للايمان . وليس هذا احياء متأخرا للخطة اليسوعية بوصفها نوعا من تقديس السياسة . وقد لخص دوم بسريه (الذى سبق الأب بوكان) اتجاه هذه الروح المسيحية الجديدة تلخيصا جيدا جدا حين كتب يقول : « ينبغى على الدين أن يتكيف مع التجربة النقدية والشاعرية والسياسية لعصرنا الحاضر » . هذا التكيف ، هذه الخطة اليسوعية لجعل العالم الدنس أكثر فهما للحقيقة المتعالية ، ولاستخدام وسائل هذا العالم ، هذه الخطة لم تعد مجرد تنازل للضعف الانسانى فحسب ، بل أصبحت ارتفاعا بالتجربة السياسية الانسانية الى المستوى المقدس . ويتلقى فعل الايمان من الخارج الفضل الذى كان يتوقعه المرء من قبل من الله فى الداخل . وعقدت السيادة للتاريخ . ومن خلال السياسة يصبح المرء مسيحيا صادقا ، ولم يعد الايمان يقاس بفعل الالتزام بالحب والأمل ، وانما بالنضال الموضوعى الذى يضفى مضمونه على الأمل ، وأصبحت مهمة اللاهوت هى اضفاء الطابع المقدس على الالتزام السياسى .

وهكذا أعد المسيحيون أنفسهم لحب العالم حبا لهيفا ، ربما لكى يكونوا كاملين فيه . لقد اكتشف المسيحيون السعادة . وكانت نصرة الاله للثورة تراود الثوريين

دائما ، حتى الملحدين منهم ، لأن الجميع يحبون المطلق بحكم الطبيعة ، ولكنها أصبحت الآن خميرة الايمان والفعل اللذين لا تنفصم عراهما • والمذهب السياسى هو المسيحية، والمسيا العظيم هو التنبؤ • ولم يعد الاله المتعالى ـ الآخر الشامل ـ ملائما لنضال المضطهدين • فهو يعوق التاريخ ، ويقوض كل ابداعية تاريخية • وأصبح الاله هو الكائن المعذب ، « الانسان ـ الاله » • وقد صار الهيا بأفعاله التاريخية • الاله يحيا فى الاحتجاج • انه الاحتجاج نفسه وقد أصبح مقدسا • والاله لا يحرر أحدا ، انه تحرير الانسان للانسان ، تحرير الناس كافة على أيدى أشخاص مصطفين يعهد اليهم برسالة الهية • وقيل ان « شى جيفارا » يشبه المسيح التقليدى بشعره المرسل ولحيته، بيد أن الشبه العميق هو عكس ذلك بالنسبة لوعى اليوم • ان المسيح هو الذى يعكس شى جيفارا • فلنتذكر أنه منذ عقود قليلة خلت فى جو أشد انحصارا وارتيابا فى المعجبين بجيفارا ، كانت زميلته فى الكفاح ايفا دوارت زوج أحد « الكوديلو » تعكس ببهائها العذراء المسيحية • وطالب بعض الناس بحماسة شديدة بضمها الى قائمة القديسين والقديسات • فالى أى مدى يمكن أن يذهب الدين الثورى ، والى أى تقديس أعمى • فاذا كان الاله هو التحرير الانسانى للانسان فقد يخشى المرء أن يأتى الصليب فى مرتبة ثانوية بعد استيلاء على الباستيل ، اللهم الا اذا اقتنع المرء بأن المسيح قتل فوق المتاريس أو فى المقاومة البوليفية •

لقد كان لاهوت الايمان لا ينفصل عن لاهوت الأمل والحب • والأمل اليوم هو أمل العالم الأرضى ، ويجنح الحب الى أن يكون انتقائيا ، تابعا للفعل السياسى ، ومتأهبا لتقبل الحقد ، يكرسه الشر ، بلا جدال ، وان يكن سيفه المتأهب مصلتا على رؤوس أولئك الذين يجسدونه ، أعنى المستغلين أما الدين بوصفه لاهوتا لتاريخ هو حتما فى صراع ، وبوصفه لاهوتا لعملية سوسيولوجية وسياسية ، فانه يصبح نوعا من «الهالة» حول النضال التاريخى من أجل عملية التأنيس •

ماذا يبقى من « العقيدة » التى كانت تؤلف معنى الدين الكاثوليكى منذ عهد قريب : مذهبه ، وطقوسه ، ونظامه الأخلاقى ، ومؤسسته المتصاعدة المراتب ؟ وبأى معنى هو قادر على التطور ؟ يبدو أن المرء يستطيع أن يجيب على هذا السؤال اذا تابع الاتجاهات التى وصفناها آنفا بأن انحلال المضمون يكاد يكون كاملا من جميع الوجوه ، الا فى نقطتين ، هما لب الدين : رسالة الحب الشامل ، والوصية الموجهة الى الفقراء• والجديد هو أن كل ما تبقى ـ أعنى البناء العقائدى والمراتب التصاعدية ـ تميل الى اخضاع نفسها لتلك المشاعر ، أعنى الى الاختفاء • وتميل شخصية المسيح الى الامتزاج بشخصية القديس فرانسوا الأسيسى ، وان يكن فى صورة جديدة ، فبدلا من أن يهجر كل شىء حتى ملابسه ، ليتزوج الفقر ، قد يستخدم خوذة من الخوذات التى يرتديها راكبو الدراجات البخارية ، وقضيبا من الحديد ، ليشن احتجاجا على الثورة •

فاذا كان الحب والفقر هما الوجهين الباقيين فمعنى ذلك أن السلطة العقائدية والروحية للكنيسة فى طريقها للزوال ، فهاتان العاطفتان ـ اللتان يؤججهما الفعل ـ تؤلفان جوهر الدين المعيشى ، لأنه لم يعد ثمة وجود لأى جوهر روحى قابل للتصور ، ويمكن أن يكون دينيا حقا ، أو لأى بناء عقلى أو تأسيسى يمكن أن يجعل للكنيسة شمولا

فى الفكر والارادة • لماذا يصمد عنصر الحب والفقر الدينى أثناء انحلال الكنيسة ، على حين تنهار العقائد جميعا ؟ ليس من شك أن المثل الأعلى للحب الشامل أمر يسير الفهم، ويزداد هذا اليسر كلما أصبح مستقلا عن المضمون العقائدى • ولكن ماذا عن الفقر ؟ لماذا يصبح فى عالم من الوفرة النسبية مثالا على الفضيلة ؟ ولماذا يتخذ طابعا دينيا ؟ الاجابة معقدة بغير شك • ذلك أنه يأتى فى وقت ما بوصفه تبددا للوهم فى العالم الأحمق الذى يؤلفه المجتمع المستهلك وسخطا فى وجه عدم المساواة • ويصبح الفقر هو المكان المقدس ، مكان الفضيحة والفعل الثورى • والاختيار الارادى للفقر ــ وهو أحد تعاليم الانجيل ــ والصراع الناجم عن معاناة الفقر معاناة حقيقية ــ فى الحدث السياسى والأفعال ــ ينتهيان نهاية مشوشة • وهكذا يقوم المضمون العاطفى للدين ممتزجا بحقيقة الواقع الاجتماعى بتدشين انهيار مضمون الدين العقائدى ، وهيئة الكنيسة ذات المراتب المتصاعدة •

فلنمض سراعا للحديث عن النسق الدينى للكنيسة ، عاداتها ، وطقوسها ، طاقمها وسلطتها الروحية ، عقائدها •

١ ــ وكما أنه من العبث أن نريد الاحتفاظ بشعائر العصر الوسيط عندما ينشد المسيح فى الميوزيكهول (قاعة الموسيقى) ، وحين تعزف الايقاعات الأفريقية القداس ، فكذلك من المحال أن يقف المرء ضد تطور العادات ، وعلى سبيل المثال فى مجال الحب • فالكنيسة لم تعد سيدة العادات ، ونحن نسير حتما صوب « تحرير » العادات ، والمخلصون هم الذين يشدون الكنيسة ، لا العكس • لقد أرادت الكنيسة أن تحتفظ بنفسها عبر الزمان ، بيدأن الزمان جرفها فى طريقه •

٢ ــ تعانى الكنيسة من أزمة سلطة تهز مراتبها جميعا • الا تكون المسألة قاتلة حين تكون السلطة روحية فى جوهرها ؟ سيقال بلا شك أن تاريخ الكنيسة هو تاريخ السلطة الروحية بقدر أقل مما هو تاريخ السلطة اللاهوتية والسياسية • هذا صحيح ، غير أن مكانة المفسر ، والفيلسوف اللاهوتى ، والحب المطمئن الذى يبديه الأب (المقدس) ، والسلطان الزمنى لكبار المسئولين فى الكنيسة ، كل هذا لا يفسر التأثير «الغامض» الذى يمارسه الزعماء الدينيون • فمن خلالهم يعبر التجلى الالهى ، وفيهم ــ فى أقوالهم ، وثيابهم ، وأعمالهم ــ يسكن المقدس العالم • واليوم يبدو أن رجال الدين الذين يعيشون بيننا ، وهم يلقون التحدى فى دورهم ــ كآباء ، أو رؤساء ، أو زعماء ، أو حكماء ، أو مفسرين ــ يتحدون أنفسهم ، وينكرون ما فى ملبسهم وأعمالهم من قداسة ، وما فى أقوالهم من عصمة • ولا حاجة برجل الدين ليكون داعية للاندماج ــ فان حماقة الاندماجية لن تنقذ شيئا ــ لكى يلاحظ انحلال الكنيسة ، الذى لا يعنى بحال من الأحوال انحلال الدين • وعملية الدينونة هى فى الوقت الحالى ظاهرة لا رجعة فيها ، والاندماجية والتجديد المزعوم لا يستطيعان التصرف مع اللامبالاة على حد سواء • فنحن نتحرك صوب دين الايمان الوحشى حيث لم يعد ثمة مجال لهيئة الهنوت وطقوس وأخلاقيات •

٣ — والايمان الوحشى هو أولا وقبل كل شىء موت العقيدة · وكانت الكنيسة بوصفها حامية للعقيدة متسرعة فى أغلب الأحيان فى الحكم بالكفر أو الايمان · بـــل لقد ذهبت الى أبعد من ذلك الى حد الاعتراف بعصمة شخص واحد فى مسألة الايمان ، وذلك فى منتصف القرن التاسع عشر وانهيار السلطات اللاهونية — السياسية ، والنقد الذاتى للمراتب الكنسية تحت ضغط القاعدة «الكهنوتية» — التى تقل ونقل بالمعنى الدينى ، ولكنها تجازف بأن تصـــبح كذلك بالمعنى السياسى ، كل هذا علامة على انحـــلال العقيدة ، وعلى ظهور الروح الدينية الشائعة الجديدة للحب والفقر · ويتساءل اللاهوتى : « أى اله ذلك الذى نتحدث عنه ؟ » · أو شئنا أن نســـتخدم رطانة العصر ، وهى رطانة دالة أبلغ الدلالة فى هذه المناسبة : « ماذا يحدث لهذا الاله الذى نتحدث عنه ؟ لأنه حينئذ تكون كل الاجابات ممكنة · فلتكن الاجابة بعد ذلك ما تكون · ولم يعد المرء يعرف ما يفصل المقدس عن المدنس ، ولم تعد العقيدة تحدد أى شىء ، وينبغى أن يصبح الدين هو السياسة · ويصبح الدين بغير العقيدة أمرا ذاتيا فى جوهره ، وكل يصبح شىء مباحا · ومن المؤكد أن الشىء العجيب ليس هو أن الايمان ذاتى ، بل الطبيعة نفسها ، ولا يملك المرء أن يفعل شيئا ضـــد هذا الايمان ، فهو لا يستطيع أن يخلقه ، ولا أن يحطمه · والجزء المدهش هو أن الايمان ذاتى ووحشى ، فانه ليس « شخصيا » لأنه يتحرك فى مجال العواطفى و « الجمعى » السياسى ، ولأن الاعتقاد أصـــبح على الأخص الاعتقاد « مع » لا الاعتقاد شىء ما · والاله متجسد بحيث أن المسألة لم تعد أنه انبثق من جسد ، ولكن أنه يولد فحسب — أو سيولد مرة أخرى — فى الانسانية المقبلة · لقـد أرادت الكنيسة أن تكون سفينة خارج الزمان ، وأن تبحر ضد رياح التاريخ، ولما كانت ضعيفة القدرة على الابحار فانها تجازف بالغرق ، ولن يتخيل أحـد أن هناك سفينة قوية الا أولئك الذين سيتعلمون التعرف على الحطام ، أعنى دعاة الاندماج . أو طوائف التجديد ·

بقلم : رولان كايوا

ولد عام ١٩١٨ · تلقى دراسته العليا فى السوربون · حصل على الاجريجيه فى الفلسفة عام ١٩٤١ · عمل استاذا مساعدا فى جامعتى ليل وباريس · ويعمل الآن بجامعة باريس ، السوربون · له عديد من المؤلفات الفلسفية ، كما له دراسات عديدة فى الفلسفة السياسية ·

ترجمة : فـؤاد كامل

المدير العام للبرنامج الثانى باتحاد الاذاعة والتليفزيون ·



في الثقافات السابقة لعصر كولومبس

بقلم : ولتر جاردينى
ترجمة : على أدهم

المقال فى كلمات

يتناول هذا المقال الثقافات الامريكية قبل كشف كولومبس للدنيا الجديدة ، ويدور حول رأيين متعارضين : رأى الانعزاليين الذين يقولون بأن الثقافات الامريكية قبل كشف كولومبس ثقافات أصيلة نشأت فى البيئة الامريكية دون أن تتأثر بثقافات أخرى ، ورأى الانتشاريين الذى يقول ان هذه الثقافات تأثرت الى حد ما بالثقافات الآسيوية • ومن الذين يقولون بالرأى الأول الدكتــور دالى رئيس جمعية باريس الانثروبولوجية الذى يقول انه لا يوجد دليل يثبت الصلات بين العالم القديم والعالم الجديد ، وعلينا من أجل ذلك أن نعتبر هذه العلاقات غير موجودة ، وجميع المظاهر تدل على أن ديانات المكسيك وبيرو ليس لها علاقة بديانات شرق آسيا • كما أن من المنادين بهذا الرأى برنتون ، و ا•ل•كوبر الذى هو من أشهر علماء الانثروبولوجيا الامريكيين الذى يقــول : « لم يســتطع حتى الآن متخصص فى علم الآثار التــاريخية الامريكية أن يســلم بامكان مجىء مؤثرات من العالم القديم كان لها أثر ملحوظ فى التقدم السابق لتاريخ ما قبل كولومبس » •

ومن أبرز من يقولون بأن الثقافات الامريكية فيما قبــل كولومبس

قد تأثرت بالثقافات الآسيوية هاينى جلدرن الذى وقف حياته تقريبا بوجه خاص على دراسة أوجه الشبه والقرابة بين خصائص الثقافه الهندية والصور الرمزية والرسوم الدينية فى أمريكا الوسطى ، انه يؤكد فى بحثه أن هناك صورا ثقافية منوعة قد نقلت من آسيا لأمريكا الوسطى وكانت عاملا حاسما فى تقدم الثقاة المايانية العظيمة وثقافة الازتك ، وذلك نتيجة لاحتكاكات حدثت فى الالف سنة الاولى قبل الميلاد ، بدأتها جماعات متنوعة من شاطىء الصين الجنوبى ، ولم تكن هذه الاحتكاكات وليدة المصادفات وانما كانت نتيجة لحملات منظمة . ومما ينهض دليلا على الاتصال بين حضارات آسيا وحضارات العالم الجديد قبل كولومبس ما وجده الباحثون فى منطقة اسميرالدز (اكوادور) من عناصر حضارية فنية ترجع الى القرن الثانى قبل الميلاد ليس لها سوابق فى الحضارة المحلية تماثل العناصر الحضارية لجنوب شرقى آسيا ، أما من حيث الادلة الفلسفية والدينية فانها يعوزها الوضوح ، ولو أن هاينى جلدرن من رأيه أن تحليلا مقارنا بسيطا غير متحيز لديانتى الأزتك والمايان من شانه أن يكشف الكثير من السمات الموجودة فى البوذية القديمة أو مؤشرات هندوسية . وتقوم الحجج التى يسوقها معارضو هذا الرأى القائل بالتأثير الآسيوى على بعد آسيا والصعوبات التى تعترض عبور المحيط الهادى فى قوارب بدائية ، وأكثر من ذلك أن المشابهة تبدو سطحية ، كما أنها نتيجة طبيعية لتفكير العقل البشرى . ومن الممكن تفسير الكثير من مظاهر التقدم الثقافى دون العودة الى نظرية الانتشار .

لا مجال الآن للشك فى حدوث احتكاكات ثقافية بين سكان آسيا وأمريكا فى أثناء العهد الحجرى الوسيط أو المتأخر ، وفى مدى عصر معين بين ٢٠٠٠٠ و ٤٠٠٠٠ سنة خلت جاءت من آسيا فى موجات متتابعة أول جماعات أقامت فى القارة الامريكية.

والذى لا يزال محفوفا بالغموض ـ « لغز الشعب الهندى » ـ هو أصل الجيل الثانى « للرجل الأمريكى » موجد الثقافات العالية ، وابتداء من الألف سنة السابقة لميلاد المسيح وصلت بعض قبائل أمريكا الوسطى فى سرعة غير منتظرة الى مستوى أسمى من الثقافة ، وأوجدت مميزات طبقية وكهانة ومعتقدات دينية وطبقة من الصناع تقوم بأعمال فنية عظيمة القيمة ومجموعة من المعرفة يغلب عليها الطابع العلمى ، وقد انبعث هذا التقدم من ثقافة أساسية ربما كانت أقل مستوى من الثقافة التى كانت تستمتع بها الاقوام فى أجزاء أخرى من العالم ، وهذا يثير أسئلة عدة .

فهل كانت هذه الحضارات الامريكية العظيمة نتيجة لتجديد مستقل أو كانت متأثرة بقارات أخرى وبوجه خاص قارة آسيا ؟ وفى حالة ترجيح الرأى الاخير ، متى وكيف والى أى مدى تمت هذه الاتصالات ؟ وماذا كانت طبيعة هذه الاحتكاكات والى أى مدى نجحت الثقافات الآسيوية فى تأثيرها فى التطور الروحى لأمريكا فى العهد السابق لكولومبس ؟

ان الاجابة عن هذه الأسئلة تكون مجموعة من أهم المشـــكلات الفكرية فى علم الآثار القديمة (ب٠ ميجرز) و «تثير تحديا مثيرا» (ل٠ بريكوت) ٠

ونريد هنا أن نقدم مجموعة من أهم النظريات والادلة التى جاء بهـــا الباحثون ونلقى ضوءا على الموقف الراهن لتلك البـحوث ، وسأقصر البـــحث على شرقى آسيا وبخاصة النواحى الثقافية ٠

الكشوف الاولى والفروض :

فى القرنين السادس عشر والسابع عشر كان الكتاب قد كونوا الرأى القائل بأن سكان أمريكا يرجعون الى أصل آسيوى ، ولم يعنوا الا قليلا بمسألة المؤثرات الثقافية، ومن المحتمل أن ذلك كان سببا فى المعرفة المحدودة للحضارات الشرقية ، وقد كانت أول اثارة لهذا المشكل حوالى منتصف القرن الثامن عشر ٠

ففى سنة ١٧٦١ قدم الفرنسى دى جوينس للطبـــع ترجمته لكتاب لى ين مؤرخ القرن السابع ، وقد ذكر فيه أنه فى القرن الخامس رحل خمسة من الرهبان البوذيين من كى بن (سمرقند) وكشــفوا قطرا اســـمه فوســـانج على مسافة ٤٠٠٠٠ لى (٢٢٠٠٠ كيلومتر) شرقى الصين ، وبعد أن أطال دى جوينس بحث ما كتبه لى ين استخلص أن فوسانج هى أمريكا (المكسيك)

وكان هذا الاستنتاج بدء مناقشة اشترك فيها علماء من أقطار مختلفة ظلت أكثر من قرنين دون الانتهاء الى نتائج يجمعون عليها ٠

وبعض هؤلاء العلماء مثل كلابروث و ج٠ شليجل وبيشات رجحوا أن فوسانج هى كوريا أو اليابان ، ورأى فريق آخر من العلماء مثـــل كاترفاج وج٠ ليلاند وم٠ جوردون و اى٠ب٠ فننج أن يدعموا رأى دى جوينس بأدلة جديدة ، واتخذ ألكسندر فون همبولدت طريقا آخر ، وكان أول من قـــدم دليـــلا له نصيب أكبر من الطبيعة العلمية . وذلك باحتكاكه المباشر بتقاليد وموطن الامريكيين أنفســـهم ، وفى كتابه العظيم الاهمية أكد « أوجه شبه تدعو الى الدهشة » بين ديانة أهل أمريكا الوسطى وفنهم وعاداتهم وديانات الهند والتبت والصين وثقافتها ٠

ونظرا لما اتصف به كتاب همبولدت من غزارة المعرفة ودقة التفاصيل واحكام الوصف كان له تأثير كبير ، ولا تزال معلوماتنا عن الهند فى بداءة شأنها ، وتستلزم بعض الملاحظات الخاصة من أجل ذلك تحليلا أعمق ٠

وقد سار فى هذا الطريق لنوار ولاسن وديشتال

مناقشات ، وأدلة أولى حاسمة وادعاءات مسرفة

فى المؤتمر الدولى الاول الذى عقد فى نانسى ســـنة ١٨٧٥ لم يكن فى وسع العلماء الامريكيين الا أن يضعوا فى اعتبارهم هذه الدراسات ، ولكن الذين أثاروا عليها

الاعتراضات وقفوا منهـــا موقفا سلبيا متشككا ، وينعكس هـذا الموقف فى كلمات الدكتور دالى رئيس جمعية باريس الانثربولوجية « لم يقـــدم أحـد أية حجة تثبت الصلات بين العالم القديم والعالم الجديد ، وعلينا من أجل ذلك أن نعتبر هذه العلاقات غير موجودة ، وجميع المظـــاهر تدل على أن ديانات المكسيك وبيرو ليس لهـا علاقة بديانات شرق آسيا ، فالامريكيون ليسوا هنودا ولا صينيين ولا فينيقيين ولا أوربيين، وانما هم أمريكيون » ٠

وبرغم هذه النتائج السلبية استمرت البحوث ، وبخاصة فى ميـــادين اللغات والاثنولوجيا ٠

وأول برهان حقيقى على وجود احتكاكات بين الهند وأمريكا قدم فى آخر القرن الناسع عشر ، وظل محتفظا بقيمته الى اليوم ، فقد وجهت مقالة كتبها ادوارد تايلور الالتفات الى أوجه الشبه بين لعبة البانولى فى المكسيك ولعبة الباشيزى فى هندستان٠

ففى اللعبتين تستعمل لوحة مربعات صلبية الشكل ، ويواجه كل فريق الفريق الآخر ، ومع كل منهـــما ست حصوات صـغيرة وقطعتان من الخيزران تستعملان مثل النرد ، وعليهما أن يحركاهما فوق كل من المربعات التى تكون الصليب ، ولما كان عدد هذه المربعات ١٠٤ (ضعف ٥٢) فان هذه اللعبة ترتبـط بالنتيجة التى تتم دورتها الرئيسية فى ٥٢ سنة ، ولوحة هذه اللعبة ذات الطـابع الحـــولى والمشبهة بالنظام الكونى معروفة معرفة جيدة فى الهند وجنوب شرقى آســـيا ، وفى ذلك الوقت كان رد الفعل عند العلماء المتخصصين فى أمريكا الشمالية سلبيا نحـــو مشـكلة التأثير الآسيوى بوجه خاص ، وقد دعا ذلك برنتون الى أن يعبر عن هذا الموقف سنة ١٩٠٠ هكذا : « يمكن أن نقول ونحن بمنجاة من الخطأ أنه حتى هذا اليوم لا نعرف لهجة ولا عملا فنيا ولا نظاما ولا أسطورة أو طقسا من الطقوس الدينية ولا نباتا أو حيوانا أو آلة أو سلاحا أو رمزا أيا كان كان مستعملا عند اكتشاف أمريكا يمكن أن يكون قد استورد من آسيا أو من أية قارة من العالم القديم » ٠

وكلمة « حتى هذا اليوم » ظلت قائمة خمسين ســـنة ، وشيئا فشيئا أخذ هذا الشك القليل يقبل الاذعان ويسمح بتقدم جديد ، وقد أصبح ذلك لازما وبخاصة بعد ظهور المدرسة التاريخية الثقافية التى تسرعت فى بحث « مناطق التأثير الثقافى » ٠

وفى المؤتمر الثالث والعشرين الذى عقده علماء التـــاريخ الامريكى (نيويورك ١٩٣٠) قبلت فـكرة التأثير الذى أحدثته آســـيا فى الحضارات الســـابقة لكشف كولومبس ، واقتصر العلماء المتخصصون فى أمريكا الشمالية أليس هردليكا وولديمار بوجوراس وجوكلسون على بحث آسيا الشمالية ، وبايرهرمان وحده استخلص بعض نتائج فى بيان موجز ولكنه حسن التدعيم بالوثائق من كشف تمـــاثيل آلهة ضخمة مغمضة العينين جالسة فى وضع بوذى وقد بدا عليها السرور الرفيع ، ومع ذلك عبر ا٠ل٠كروبير ــ وهو من أشهر علماء الانثروبولوجيا الامريكيين ــ عن الرأى العام حينما كتب فى سنة ١٩٤٨ وهو يعيد النظر فى كتابه القيم « الانثروبولوجى » (صفحة ٣١٠)

«لم يستطع حتى الآن متخصص فى علم الآثار التـــاريخية الامريكية أن يسلم بامكان مجىء مؤثرات كبيرة من العالم القديم كان لها أثر ملحوظ فى التقدم السابق لتاريخ ما قبل كولومبس ، والمذاهب المختلفة التى تحاول أن تفسر كيف اســـتمدت الثقافة المكسيكية والثقافة البيروفتية من الصين والهند أو من الاوقيوناسية قدمها متخصصون غير أمريكيين أو متحمسون تحدوهم الرغبة فى ذلك ٠

ويمكن أن نذكر من بين هؤلاء «المتحمسين» العالم الاركيولوجى هارولد س ٠ جالدون الذى يوضح كتابه درجة من المبالغة يمكن أن تشجع على قبـــول نـــوع من انتشار الثقافة البعيد المدى ، ولكى يفسر تأثير آسيا على أمريكا رجع الى رحلة أسطول الاسكندر الاكبر ، وحينما توفى الفاتح العظيم حوالى سنة ٣٢٣ ق٠م فان ربابنة هذا الاسطول الذى تجمع لغزو بلاد العرب قرروا أن يتركوا أرض أسلافهم ويبحروا الى الشرق ٠

وفى خلال الرحلة التى تلت ذلك ألقى الاسطول مراسيه فى جزر الهند الشرقية وأندونيسيا وميلانيزيا وبولينيزيا حيث حدثت احتكاكات ثقـــافية وقـــد وصلت فى النهاية الى شواطىء أمريكا الوسطى والجنوبية ، وقد استقر المسافرون هناك ، وبذلك قدموا الدافع اللازم لنمو أولى الحضارات الامريكية ٠

وفى ضوء مثل هذه الادعاءات المبالغ فيها يستطيع الانسان أن يحسن فهم ردود الفعل التى أثارها الانعزاليون ٠

مدرسة هاينى جلدرين والدليل المستقى من الفنون

فى المؤتمر الدولى التاسع والعشرين الذى عقده العلماء الامريكيون فى نيويورك سنة ١٩٤٩ حدث انتقال الى مرحلة جديدة فى دراسة التأثير الآسيوى فى أمريكا ٠

ففى هذه المناسبة نظم العالم الاثنولوجى النمساوى روبرت هاينى جلدرن والعالم الاركيولوجى جوردن ايكهولم من أمريكا الشمالية معرضا من أشـــياء شتى ورسومات لكى يتبتا امكان وصول امدادات ثقافية من آسيا الى الثقـــافات الامريكية عبر المحيط الهادى ، وقد قدم المؤلفان كلاهما فى المعرض أدلة مثيرة أحدثت اهتـــماما شائقا كان يشير الى ميلاد عهد جـــديد وتقنية حديثه فى دراسة المؤثرات الهنـــدية البوذية فى الثقافات السابقة لمجىء كولومبس ، وكتب امبللونى يقول : « لقد فتح للباحثين فى أمريكا الشمالية باب كان مغلقا اغلاقا محكما حتى ذلك الوقت » ٠

ولم تكن المسألة مسألة بحث عن حالات منفصلة للمقارنة واســـتعمال أساليب ذاتية متسرعة ، وانما كانت ايجاد مطابقات بناءة ، أى جمع نمط كامل من ملاحظات مترابطة ، ودراسة طبيعة الأشياء غير النفعية وتحليلها ، تلك الأشياء التى كانت هى التعبير عن الدافع الفنى ، وبذلك أضيف لمحات جمالية لتقوية الدليل الأكثر وضوحا لتقوية امكان الوصول الى نتائج أكثر تحديدا ٠

وهايني ـ جلدرن الذى توفى سنة ١٩٦٧ ـ وقف حياته تقريبا بوجه خاص على دراسة أوجه الشبه والقرابة بين خصائص الثقافة الهندية والصور الرمزية والرسوم الدينية فى أمريكا الوسطى ، ولسوء الحظ لم يستطع قط أن يكون من الأشياء العديدة التى وجدها نظرية واحدة ، ولكنه ترك لنا قصولا عدة منشورة فى مجلات مختلفة .

المؤثرات الآسيوية فى الثقافات السابقة لمجيء كولومبس

وهذه هى النتائج الواضحة التى يمكن أن نستخلصها من بحثه !

١ ـ النقل المؤكد من آسيا الى أمريكا الوسطى لصور ثقافية منوعة ، وقد كان هذا التأثير عاملا حاسما فى تقدم الثقافة المايانية العظيمة وثقافة الأزتك .

٢ ـ وقد حدثت هذه الاحتكاكات فى الألف سنة الأولى قبل الميلاد ، وقد بدأتها جماعات منوعة من شاطىء الصين الجنوبى ، وتابع هذا أعضاء ثقافة دونجسان فى أندونيسيا من سنة ٤٠٠ قبل الميلاد فصاعدا ، واستمرت هذه الاحتكاكات فى الألف سنة الأولى بعد الميلاد فى عصرين : من القرن الأول الى القرن السادس ، ومن القرن التاسع الى القرن الثانى عشر حتى انحلال سيطرة أسرة كامر الكامبودية السياسية فى سنة ١٢١٩ .

٣ ـ ولم تكن هذه الاحتكاكات وليدة المصادفات ، وانما كانت نتيجة لحملات منمظة، ففى القرن الثانى بعد الميلاد كان هناك تجارة بحرية منتظمة بين أوندونيسيا وشبه جزيرة الملايو والهند الصينية ، وكان الجزء الأكبر من هذه التجارة على ما يبدو يمر من ثغور كامبوديا ، ومن ثقافة هذه المنطقة تبدو واضحة المشابهات التى تسترعى الملاحظة .

٤ ـ وقد خدمت هذه الحملات الأهداف التبشيرية للبوذية ، وقد كانت البوذاية نعين على بذل مجهود لاجتذاب الناس اليها . وفى القرن الثالث قبل الميلاد أرسل الملك أسوكا ارساليات تبشيرية لا الى سوريا وحدها بل كذلك الى سيلان وبورما وكامبوديا ، وقد قويت هذه الحركة فى أول العهد المسيحى ، ووصلت البوذية الى الصين فى القرن الأول ، وتغلغلت فى كوريا فى القرن الرابع ، ودخلت اليابان فى القرن السادس ، ويذكر التاريخ العمل العظيم الذى قام به البوذى الصينى فاهيان الذى أبحر فى سنة ٤٠٠ بعد الميلاد من الهند الى جاوة ، ومن جاوة الى الصين الشمالية على البحر المكشوف فى سفينة تتسع لحمل أكثر من مئتى شخص . وعندنا كذلك البيان السابق ذكره عن الحملات التبشيرية التى قام بها الرهبان الخمسة من سمرقند ووصلوا الى فوسنج فى القرن الخامس، ولو أن هذا الاسم يلزم أن يشير الى اليابان لا الى أمريكا .

وبسبب هذه الأهداف الدينية لم تكن التجارة التى نقلت الى أمريكا ، ولم يكن الحديد ولا الحروف الهجائية ، وكانت قد تقدمت فى جنوب آسيا ، وانما كان الذى

نقل هو الأساليب المعمارية والرموز الدينية ، والواقع أن المتشابهات التى تسترعى الالتفات تبدو فى منطقتى الدين والفن أكثر مما تبدو فى التقنية والثقافة المادية ٠

ولم تكن الحماسة التبشيرية هى الباعث الوحيد وراء هذه الحملات ، ويذكر هاينى جلدرن البحث عن الذهب وحجر اليشم والمعادن النفيسة ، والميل الى المغامرات والراغبة فى الهرب من المجتمع ، وضغوط جو اجتماعى خاص ٠ وهذه هى الدوافع نفسها التى دفعت فى القرن الخامس عشر المكتشفين الأوربيين الى العالم الجديد ٠

وقد وصل هينى جلدرن الى هذه النتائج من دراسة سلسلة من خصائص آسيوية جنوبية عادت الى الظهور صور معينة منها فىمحيط مكسيكو مايا ٠

فأولا هناك زهرة اللوطس ، وفى آسيا كما فى أمريكا تكون زهرة اللوطس العنصر الزخرفى الرئيسى فى الألواح الكبيرة البارزة ، وفى المنطقتين كلتيهما يكتسب شكل النبات ذلك التموج التسببية بالاعتراش ، وتكون البراعم والأوراق والازهار منظمة ومنسقة حسب مفهوم فنى واحد له صفة جد بعيدة عن أن تكون طبيعية ٠

وعلى اللوحة نفسها تظهر صور لأشكال بشرية وهولات بحرية من طرز متماثل ٠

ويتساءل هينى جلدرن متعجبا : « اتباعا لأى قانون معروف من قوانين علم النفس تستطيع الفكرة الغالبة فى زهرة اللوتس وساقها أن تستعمل فى الهند وفى أمريكا الوسطى بالطريقة نفسها وبخاصة اذا علمنا أكثر من ذلك أن النبات المنسق على هذا النمط الفذ ينبعث بطريقة مشابهة من فم هولة البحر الذى لا فك له » ؟

وأمثال هذه المشابهات تثبت فى الصور الخاصة بالزخرفة والصور الرمزية ٠

ـ صور لأشكال بشرية جالسة القرفصاء واستظهرت عليها الالهة ٠

ـ شجرة الجنة ووجه الشيطان على الجزء الأعلى من الجذع (وكلاهما موجود فى الفن المايانى الكلاسيكى) ٠

ـ والماكارا ، وحش بحرى أسطورى من الفن الهندى البوذى له جسم سمكة أو أفعى ، ولا جذع له أو أنياب ، وقد أسك بانسان فى فمه ٠

ـ آلهة تشبه الثعابين ٠

ـ القوقعة خارجة من زهرة ، والرموز البارزة لعضو التذكير فى أوكسمال ولينا ، وفى عهد شيشن ايتزا المشابهة لرمز الفن الهندى البوذى ، وقد ظهرت بعض هذه اللوحات المزخرفة فى المدينة الدينية أما رافاتى الواقعة على شاطىء الهند الجنوبى الشرقى فى القرن الثانى بعد الميلاد ، وفى أثناء استعمار الهند انتشرت فى شبه جزيرة ملقا وفى الهند الصينية وأندونيسيا ، ومن هناك انتقلت الى أمريكا ٠

والمشابهات الآتية ظاهرة فى فن المعمار :

ـ الاستعمال الزخرفى للأعمدة فى الواجهات ٠

– معارض صور بها صف من الأعمدة فى أحد الجوانب ، ولها فى الجانب الآخر صورة بارزة ٠

– تماثيل لاطلنتس تحمل لوحات حجرية ٠

– أهرام مدرجة ٠

– صف من أعمدة صغيرة مزخرفة بالثعابين ٠

– صور بشرية من التماثيل والصور المايانية البارزة احدى ركبتيها منحنية انحناء أفقيا والأخرى منحنية انحناء عموديا ، وتمثيل الصور جالسة على عروش فى شكل النمر المخطط له أشباه عدة فى الهند ، كما يمكن أن يقال عن العروش المزخرفة بأوراق اللوتس أو صورة اله يمسك فى يده زهرة لوتس (فى بالنك وغيرها من المواقع المايانية ، كما فى الفن البوذى الهندى) ٠

وفى اثبات هذه العلاقات جدد هاينى جلدرن بعض الايحاءات السالفة ولكنه سندها بحقائق لها نصيب أوفر من الطبيعة العلمية واستخرج عوامل منوعة وكون منها كلامتماسكا ، وفسر استنتاجاته الأخيرة هكذا : « مثل هذه العلاقة القريبة التى تشمل أصغر التفاصيل تستبعد امكان حدوث مشابهات عرضية ، وهذه الثقافات القومية (الأمريكية) لا يمكن أن تكون قد تعرضت للتغيير الجوهرى كما حدث فى الواقع بدون الهجرة المستمرة الى حد ما التى قام بها عدد كبير من الأفراد أو الجماعات الصغيرة ٠

ويمكن أن تقارن هذه العملية بما قد أدى الى تكوين المستعمرات الثقافية الهندية فى جنوب شرقى آسيا ٠ ادخال حضارة أجنبية فى ثقافة قومية أكثر بدائية عن طريق قدوم جماعات قليلة مهاجرة اندمجت بعد ذلك فى السكان المحليين ، وولدت نتيجة لذلك حضارة جديدة ، وهذه الحضارة برغم تجديداتها الخالصة وبرغم سماتها الخاصة السابقة تمكننا من أن نتبين الملامح المشتركة بين الثنتين ، والجذور الأجنبية والمحلية التى تستمد منها هذه الثقافة » ٠

وهناك مؤلفات أخرى فى هذا الاتجاه نفسه تشمل مؤلفات جوردون ايكهولم و م٠ كوفرابياس و ج٠ نودو ٠٠ وكل منهم حاول أن يكشف ناحية واحدة أو ناحية أخرى من الموضوعات التى طرقها العالم الفينى مع اضافة تفاصيل جديدة ٠

وستكتفى بذكر ماقدمه بوجه خاص ح٠ نودو الذى قام بدراسة مقارنة لأسلوب الامارافاتى للأفاريز ومعبد جوجارز فى كيشن ايتزا ، ويلاحظ نودو أن زخرفة الآثار القديمة فى أمريكا الوسطى تمثل مظهرا مألوفا للمتخصص فى الثقافة الهندية ٠

وفى أسلوب عصر الآمارافاتى (من القرن الأول الى القرن الثالث بعد الميلاد) يوجد هولتان من هولات البحر (ماكراس) مفتوحتا الفم ، وهو مستطيل مثل خرطوم الفيل فى أحد طرفى الافريز ، ويبدو أن الماكاراسين ينظران الى المركز الذى يوجد فيه رأس الهولة ، ويسمى كيريثيموكا فى الهند وككالا فى جاوة ، والماكاراس تحاط بأوراق الأشجار ٠

والأفاريز الأمريكية تمثل هذا النظام نفسه ويستنتج نودو من ذلك أن « تجمع مثل هذه الخصائص المتشابهة لا يمكن أن يحدث عرضا ، ويبدو أنه من الطبيعى أن تزخرف الأفاريز بالأزهار والفاكهة ، ولكن يبدو من المستبعد أن يوضع حول سمكة لها رأس هوله وفمها مثل خرطوم الفيل والسمك خارج منه ، ولذلك هناك احتمال قوى فى أن الافاريز فى معبد جاجارس قد أوحى بصنعها عمل فنى من أعمال الهند الصينية أو أندونيسيا فى القرن التاسع أو القرن العاشر » •

والبحث الذى قام به أ• استراداوبتى ميجرز مكليفورد ايفانز بين سنة ١٩٥٥ وسنة ١٩٦٥ فى فالدفيا وماكاليلا (اكوادور) يمكن ان ينظر اليه فى هذا الضوء ، فقد وجدوا بقايا أدوات خزفية وفخارية ترجع الى الألف الثالثة قبل ميلاد المسيح ، وهى زهريات وأقداح تحمل حفريات من الأصداف والحبل أو الأصابع : وبها خطوط محفورة والأطراف مجوفة تجويفا خفيفا أو مكثفة الى تموجات صغيرة بمساعدة آلة تطبع صورا مجوفة أو محدبة •

« ولا تستطيع الألفاظ أن تعبر تعبيرا وافيا عن درجـــة المشابهة بين العصر الفالدفيائى الأول وعصر الثقافة الجومونية فى اليابان (وهى تبدأ فى الالف الثالثة قبل الميلاد) ، كما يكتب المستكشفون ، والصور الفوتوغرافية وحدها هى التى تظهر المشابهات التى لها دلالاتها • والتشابه ليس فى التقنية وحدها بل فى الآثار المحفورة وصورها البارزة ، وفى حالات كثيرة نجد أمثلة للتقنية المزخرفة بحيث يدل هـــذا التشابه على أنه ناشىء من الخزف نفسه ، وبرغم ذلك توجد فروق تدل على الاقتباس والتطور ، وأوضح ما يكون ذلك فى استعمال بصمات الأصبع » •

ولا يستطع الانســـان الا أن تتملكه الدهشة حينما يطلع على دراسة اللوحات الثلاثين التى تبين بقايا الاركيولوجية للثقافتين اللتين تدور الموازنة بينهما والتى طبعها طبعة فاخرة معهد سميثون ، ومؤلفو هذه الدراسة يرون أن تفسير مثل هذه المشابهات يستلزم أن يقبل الانسان وجود احتكاكات بين اليابان واكوادور •

والزوارق اليابانية (وعندنا دليل اركيولوجى على أن وجودها كان سابقا للألف الثالثة قبل الميلاد) كان يمكن أن يحملها الى الناحية الشرقية أحد التيارات الأعظم قوة فى المحيط الهادى وهو تيار الكيروشيفا ، وفى المسافة بين اليابان وكوادور (٩٤٥٠ ميلا) كان يستلزم عدة أشهر ، ولكن هذا لم يكن مستحيلا على الرجال البدائيين الذين تعودوا أن يعيشوا على صيد السمك •

وعند النزول فى أرض العالم الجديد كان يستطيع الباقون على الحيـــاة أن يتصلوا بالسكان الذين يعيشون فى ظروف مشابهة لظروف حياتهم وأن يمتزجـوا بهذا المجتمع الجديد •

وهؤلاء القادمون الجدد أحضروا معهم فن صناعة الخزف ومن المحتمل الى حـد كبير ممارسات دينية جديدة تبدو منعكسة فى بعض التماثيل الصغيرة ، وقد تكون آراء جديدة قد قدمت ولكن ليس هناك دليل ملموس على تأثيرها » •

وقد كشف هؤلاء الباحثون أنفسهم فى منطقة اسميرالدز (كوادور) مجموعة

من العناصر ترجع الى القرن الثانى قبل الميلاد وليس لها سابق فى الحضارة المحلية ، وهى توضح مشابهات لطراز فى جنوب شرقى آسيا ، ومن أمثلة ذلك بيوت لهـا واجهات عليها رسوم ولها أسقف مضاعفة أو على شكل سروج منحنية الى أعلى عند أطرافها ، وتماثيل صغيرة فى أوضاع بوذية ولكن سيقانها غير متقاطعة ولها قبعات فريجية أو مخروطية وعقود وخواتم ، ومزمار متعدد القصات وعقود لها زخرف مماثل ٠

وهذه الملاحظات من الواضح أنها تقدم الدليل على أن جماعات أخرى من جنوب شرقى آسيا قد وصلت الى شواطىء اكوادور حوالى آخر الألف سنة الأولى قبل الميلاد ٠

البحث فى الميادين الفلسفية والدينية

البحث السابق ذكره كان معنيا أولا بميدان الفن ، ومن المؤكد أن هناك صلة مباشرة بين الفن والدين ٠ ولكن أوجه الشبه بين أديان آسيا وأمريكا الوسطى أقل وضوحا ٠

هينى جلدرن : « لا شك أن تحليلا مقارنا بسيطا غير متحيز لدياتنى الأزتك والمايان سيكشف الكثير من السمات الموجودة فى البوذية القديمة أو مؤثرات هندوسية أو كليهما ، ولأقدم مثلا واحدا ، فتصور النار والعقوبات التى تنزل بمرتكبى الخطايا متشابهة لما فى المعتقدات البوذية والهندوسية سواء فى الايجاز أو فى التفصيل الى حد أن الانسان لا يجد معدى عن أن يفترض وجود علاقة تاريخية » ٠

ولسوء الحظ أن هينى جلدرن لم يتابع هذه الناحية من نواحى البحث ، ومن هؤلاء الذين لم يجترئوا على اقتحام هذا الميدان يمكن أن نذكر يول كيرشوف وانجل جاريبى ودنيس لوى وصمويل مارتى ٠

وقد بدأ العالم الأنترونولوجى كيرشهوف من التقاويم التى تعدد الالهة والحيوانات التى تجتمع فى كل يوم من أيام الشهر الموجودة فى آسيا وأمريكا الوسطى ٠

وفى هذه التسجيلات تجمع الآلهة والحيوانات المنسوبة اليها فى أربعة أقسام حسب ثلاث وظائف أساسية (أو أنماط) ، الآلهة التى تنظم الكون (حفظ النظام الكونى وتجمع معها البقر وانثى الجاموس والتنين الى آخره) ، والالهة التى ترمز الى قوى الطبيعة (الرياح والماء والنار وترتبط بالأرنب البرى والأرنب البيتى والديك والثور والأسد ٠٠) ، وآلهة الخصب (المطر والرقص والغناء والتسافد والدواء ويمثلها رمزيا الثعبان والنمر المخطط والفيل والقرد) ٠٠

وفى كل هذه القوائم عامل مشترك ، فالآلهة والحيوانات يتبع احدهم الآخر حسب نظام خاص يوضح أنواع الالهة الثلاثة المذكورة : أى على نظام ١ ـ ٢ ـ ٣ ، ١ ـ ٢ ـ ٣ ، ١ ـ ٢ ـ ٣ و ١ ـ ٢ ـ ٣ ٠ والقوائم الأربع لكل طراز تنوعات على الموضوع الأساسى نفسه ٠ ويلاحظ ح٠ اميللونى أن « براعة غير متوقعة » كان يلزم أن تكون ضرورية لمثل هذا التشابه فى ابتكارات منفصلة لكى تكون وليدة المصادفة المحضة ، ويستخلص كيرشوف من ذلك : « لما كانت القوائم لها بناء متشابه وتشمل عددا كبيرا

من التفصيلات المشتركة فان من غير الممكن تصوره أن تكون قد نشأت نشأة مستقلة ، وأوجه الشبه هذه لا يمكن تفسيرها الا فى اصطلاحات تاريخ مشترك ٠

وعند كيرشوف أن هذه المشابهات تكون الدليل الأقوى اقناعا على التأثير الآسيوى فى أمريكا ٠

والبحث الخاص الذى أسهم به انجل م٠ جاريبى يخص ميدانى الدين والفلسفة، وقد انتقد الباحث المكسيكى قلة الجدية التى تناول بها الباحثون مسألة الاحتكاكات الثقافية بين آسيا وأمريكا ، فأوجه الشبه قد وضحت دون عناية باستنباط البرهان ، وهو يكتب « ان الناس فى أحوال شابهة بطبيعة الحال يستجيبون بطريقة واحدة ، ولهذا السبب صنعت سلال القش والعربات التى تجر باليد والمزهريات فى أجزاء مختلفة من العالم دون أن يكون هناك أية حاجة الى الاحتكاك بين تلك الأجزاء ، ولكن حينما تصل الى المفاهيم الأكثر دقة وانقانا عن الكون فان أى تشابه يطالعنا يستدعى النظر ويستحق الدراسة » ٠

وبوجه خاص تبين مفاهيم الزمان والمكان فى الحضارة الهندوسية وحضارة تاهنيال أوجه شبه تسمح لنا باستخلاص استنتاجات معينة ٠

ويجد جاريبى فى غضون بحثه « الكثير من النصوص الهندوسية التى يمكن أن تقارن بالنصوص التقليدية فى التاهيوا » ، ويستخلص من ذلك هذه النتيجة وهى « أن العلاقة بين مفاهيم النظام الكونى ومفاهيم الزمن تقدم نقاطا للمقارنة » ، ولو أنه لم يستطع أن يثبت أى اشتقاق مباشر ٠

ويبحث دنس ونج سن‌لو فى رسالة خاصة بهذا الموضوع العلاقة بين التنين الصينى والثعبان المريش فى التاهيا مايا ، وفى الحضارتين كلتيهما يعتبر الاثنان هما الالهين الرئيسيين القديمين ، وهما مرتبطان بطريقة متشابهة باسطورة الخلق بأربعة فصول وأربعر أجواء ، فقد تعيش فى الجبال وفى السماء وفى الماء ، وقد يشتمل كل منهما على اله مفرد أو أربعة آلهة أو أكثر ٠

ويكتشف لو أوجه شبه بين اله الرعد الصينى والشاك عند المايين فى تمثيلهم الخارجى ووظائفهم الدينية ، وتشمل أوجه الشبه كذلك آلهة أقل شأنا مثل آلهة المطر التى تتمثل فى الضفدعة ، وتمتد كذلك الى الشمس والقمر والطقوس الموقوفة عليهما ٠

ويستخلص لو من ذلك « أن كل هذه المطابقات تشمل عددا قليلا من عناصر التشابه الكثيرة بين الهنود والصينيين القدماء التى تصل الى أصغر التفصيلات فى الرمزية الدينية ، ومما يبعث على الدهشة أن نقابل مثل هذا التشابه العجيب فى المفاهيم ، وسيكون من الخطأ فى الرأى أن نغزو هذا الى محض المصادفة ٠

ويوحى لو بامكان الهجرة من الصين الى أمريكا الوسطى أثناء الألف سنة الأولى، ويقدم حججا منوعة لاثبات هذا ، قائمة على معرفة الصينيين القدامى بالملاحة ٠

وفى دراسة حديثة عن الرمز الخاص باليد فى آسيا وأمريكا يلقى س٠ عارتى ضوءا باهرا على أوجه شبه أخرى لها طابع دينى وأسطورى ٠

وهو يذكر الفاجرا أو الصولجان الذى يمثل البرق وشعارات الأسهم المشعة ، وهى خواص ثابتة لفشنو ولو تيزلكوتل ، ورمز الناقوس أو المبدأ الأنثوى ، وقد يسمى خلاقا لذلك « الرحم الأصلى » أو العالم المظهرى ، وعبادة الجبال المقترنة بنزول المطر وتتمثل بالهند فى شخص افالوكيتزفرا « السيد الذى نزل من الأعالى » ، ويعرف فى أمريكا باسم تلالوك ، والتضحية بالأطفال الضعفاء بوجه عام لآلهة المطر ، وقد كانت تمارس آلالف السنين فى الصين ، والعادة المشـــابهة وهى اخافة الأرواح الشريرة وابعادها فى أثناء الخسوف بارسال الصيحات ومختلف الأصوات ، والكلاب الصغيرة المحشوة بالطعام التى تظهر ى الشعائر الجنائزية ، والضحايا لآلهة المطر ، وشجرة الحياة أو المحور الكونى ، وتقديم البخور (السندروس البلورى أو الغوبال) والأزهار والطيور فى عبادة كوتيزالكوتل كما فى الشعائر البوذية ، وعبادات عضو التناسل والمسافدة الدينية ، ورمزية اللؤلؤ وحجر اليشم والمحار والقوقعة وقرون المحـــار ، وموضوع الشالشيهوتل أو الأحجار الثمينة والحلزون والاهداب اليونانية والشريط الوردى واللوتس والنماذج فى صورة الحيات ٠

ويستخلص مارتى من ذلك « أنه من الصعب قبول كل هذه الحقائق بوصفهـا من المصادفات أو المشابهات ، مع علمنا بأنها قائمة على مفاهيم كونية وفلسفية ودينية وأفكار ترجع فى آسيا ا لىأعظم العصور القديمة » ٠ وهـــو يضيف علاوة على ذلك تعليقات مستمدة من ميادين الفن والموسيقى ٠

الموقف الراهن

من الأمور الشائقة أن نختبر ردود الفعل عنـــد علماء الأنثروبولوجا وعلماء الأركيولوجية حينما تواجههم النتائج التى انتهت اليها مدرسة جلدرن ٠

وهى لا تقبل بوجه عام ، ومن أشهر المقاومين لها أ ٠ ل٠ كروبر و أ ٠ كاسو ، ومارتيز دل ريو ، و هـ٠ د٠ تايلور ، ودفريزر ٠

والحجج المضادة قائمة على بعد آسيا والصعوبات التى تعترض عبور المحيط الهادى فى قوارب بدائية ، وأكثر من ذلك أن المشابهات تبدو سطحية وليست متجاوبة تجاوبا كافيا مع جميع مشتملات ثقافة أمريكا الوسطى القديمة ، والخصائص المشتركة تظهر فى الغالب فى المنطقة التى يظن أنها استوردتها قبل أن تظهر فى آسيا ٠ وفى حالات أخرى فان هناك عدم استمرار عظيما ، مرور فترة من الزمن غير قابلة للتفسير٠

وظهور عناصر غير قابلة للتعليل فى أمريكا الوسطى يمكن أن تفسره حقيقة أن العديد من مراحل التقدم لم تكشف بعد ، مع تقديرنا أن أشياء خاصة وأدلة عدة يمكن أن تكون قد اختفت ، وقد يصادف علم الاركيولوجيا النجاح فى كشفها واعادة بنائها ٠

وبقايا الأشياء والأعمال الفنية أو النقوش التى تظهر بوضـــوح تأثير الثقافات الآسيوية غير موجودة ، ولم يعد بعد دليل مبـــاشر على أنه كانت هناك احتكاكات ثقافية ٠

وأخيرا يبدو أن هذه المشابهات هي النتيجة الطبيعية لتفكير العقل البشرى ، فانه حينما يواجه مواقف خاصة مشابهة يعمل بمثل هذه الطريقة ، وقد أرغمت هذه الاعتراضات المتخصصين على أن يكونوا أكثر دقة فى أساليب البحث التى يتخذونها وأن يستخلصوا نتائج قابلة للمناقشة والمراجعة ٠

وقد كف العلماء أنصار فكرة انتشار الثقافة عن العودة الى حججهم السالفة التى سماها امبللونى « دراسات خيالية مضنية » و « العوائق الثقيلة » التى تضعف الثقة بحسن تقدير علماء الآثار الأمريكية ، وقد أصبحوا أكثر موضوعية ويعملون على اتخاذ منهج أكثر دقة ، وهم يسلمون بامكان وجود المشابهات السيكولوجية ، ويحاولون أن يفهموا الحقائق الأخرى فى هذا المنطلق الجديد ، وهم لا ينكرون قوى الانسان المبتكرة ويعرفون أن الامريكى عنده هذه القدرة على ابتكار فنون ثقافية لنفسه مثل سكان العالم القديم ، والكثير من مظاهر التقدم الثقافى يمكن تفسيرها دون العودة الى نظرية الانتشار ، ولكن لماذا حدثت تلك الكشوف فى أماكن خاصة ولم تحدث فى أماكن أخرى ؟ ولماذا وكيف بعد مرور مئات وآلاف من السنين دون حدوث تغيرات هامة فى أزمنة ما قبل التاريخ تستطيع جماعات معينة أن تحدث انتقالا غير متوقع يبرزها على مسرح التاريخ والحضارة ، وهذا كله فى أوقات متعاصرة وأجزاء مختلفة من العالم ، هذه هى المشكلة الحقيقية ٠ ويرد على ذلك القائلون بالانعزالية ان هذا يرجع الى التشابه فى القدرة على التكيف فى البيئة المتشابهة ، ولكن الفريق الآخر يرد قائلا ان هذه الأحوال المتشابهة بوجه عام لم تكن سائدة فى أمريكا ، وليس هناك سوى ارتباط محدود بين البيئة والمستوى الثقافى الذى تحقق ، ويبدو أن الأقرب الى المنطق أن نبحث عن الارتباط الثقافى المتبادل ٠

وحسب قوانين التكيف الثقافى تكون نتيجة احتكاك حضارتين دائما شيئا جديدا ، وقد استمدت أمريكا من آسيا ، ولكنها كانت دائما تحول هذه الامدادات الجديدة والأفكار ، وعلينا أن لا نعتبر بأية حالة من الأحوال الثقافات السابقة لعهد كولومبس مجرد استمرار للثقافات الآسيوية ، ولا يمكن أن نجد تشابها كاملا أو مطابقة تامة فى أى مكان ، والأسلوب المتبع فى أمريكا يختلف تمام الاختلاف عن الأسلوب المتبع فى آسيا ، وكذلك المعتقدات الدينية ٠

ومن أجل هذا لا تنكر نظرية الانتشار امكان التطور الذاتى ٠ والمحاكاة ليس معناها « النقل الحرفى » ، فالاضافات الجديدة تظهر دائما ، وعلينا أن نضع دائما فى بالنا الدافع الخلاق الذى لا ينا له الكلال فى نفس الانسان ، وهو خياله الحر وقدرته على التكيف ٠

ويلاحظ فى موضوع نقص البرهان الاركيولوجى المطلق أن المعرفة فى العصر الحاضر وبعض البقايا والمخلفات التى كشفت لم يحللا تحليلا وافيا بعد ، وعلاوة على ذلك من المحتمل أن المواد التى عملت فى الحال (الخشب والجلود والصناعات الفخارية) قد بادت ٠

وعدم وجود عناصر آسيوية مميزة لا يقدم حجة قاطعة عند نظرية الاحتكاك ، وفى

خلال عملية الانتشار تختار الثقافة المستوعبة وتكيف المواد التى تحتاج اليها ، وتتدخل عوامل كثيرة فى تعديل الاختيار ، ويكون هذا الاختيار محدودا فى صورة واضحه اذا كان الاحتكاك الثقافى يحدث فى مسافات بعيدة أو اذا كان غير متواصل ٠

وقد كان هناك بعض النجاح فى تحديد مجال الملاحة فى العصور القديمة ، من استخراج معلومات مكتوبة ودراسة الأطواف التى لا يزال يستعملها الأقوام البدائيون، وحجة استحالة الرحلات البحرية البعيدة أصبحت لا يمكن الأخذ بها ٠

والبراهين التى يقدمها أنصار مذهب الانتشار التى لخصناها فى ايجاز قد ظهرت مقنعة للكثيرين من علماء التاريخ الأمريكى مثل ل٠ بريكوت و ك٠ كرلمبرج و س٠ كانالزفراو ، وأو ٠ منجن ، و ب٠ بوش جميرا ، ومارزسزوسكج وغيرهم من الذين يميلون الى تأييد نظرية التأثير الآسيوى ، ولو أن ذلك قد اقترن ببيان اختلافات عدة دقيقه ٠

وحالة بحث هذه المشكلة فى الوقت الحاضر تظهر فى كتاب « الانسان عبر البحر ، مشكلات الاحتكاكات فى العهد السابق لكولومبس » الذى طبع سنة ١٩٧١ ، وهذا الكتاب نتيجة بحوث جماعة من علماء الاركيولوجيا وعلماء الانثروبولوجيا ٠ والجغرافيين وعلماء علم الحياة من أمريكا الشمالية ، ويحتوى هذا الكتاب على سبعة وعشرين فصلا وأربعة تعليقات ، وقد بحثت المشكلة وحللت من وجهات نظر واسعة حسب المناهج الفكرية التى اتخذها المشتركون فى البحث ٠

والنتائج الرئيسية التى تستخلص من هذه البحوث كما يأتى : النظرية الانتشارية التى تقوم على افتراض قارات قد اختفت رفضت لأنها أصبحت لا تستحق البحث الجدى ، وكون الثقافات العظيمة فى أمريكا يمكن أن تكون مستمدة من مؤثرات تاريخية يمكن تحديد تاريخها بدقة فى الماضى الحديث قد أصبح كذلك من النظريات المرفوضة ، فحضارة أمريكا الوسطى لا يمكن أن تكون قد دفعها وحركها وصول سفن الاسكندر أو نزول الفيكنج ، ونظرية أن أمريكا يمكن أن تكون المركز الذى انبعثت منه مطابقات كثيرة وجدت كذلك فى قارة آسيا ، ويمكن انها كانت جزءا من حركة ارتحال وهجرة من الشرق للغرب قد رئى أنها فكرة مثيرة للسخرية ٠

ومن ناحية أخرى أيد الذين اسهموا فى البحث ـ باستثناء اثنين ـ فكرة أن عناصر خاصة فى الحضارات الأمريكية كانت نتيجة لا لأى ابتكار أمريكى خالص وانما لمؤثرات آسيوية قد لعبت دورا هاما فى التبادل الثقافى بالقارة الأمريكية ، وقد مال بعضهم الى فكرة الاحتكاكات الطويلة المدى التى أثرت بتقديمها امدادات خاصة فى تقدم الفن وفن المعمار والنظم السياسية والاجتماعية والتقنية والدين ٠ وقد وصلت نظم العالم القديم الاقتصادية الى العالم الجديد وأحدثت تغيرات عميقة هناك ، وقاوم آخرون هذه الفكرة المنطوية على تأييد الانتشار الجمعى وقدموا الاعتراضات السابق ذكرها ٠

وبوجه عام باستثناء تايلور وهدريك فان الواحد والثلاثين عالما الذين اشتركوا فى البحث السابق ذكره أظهروا أنهم يميلون الى الأخذ بنظرية الرحلات عبر المحيط ،

وكثير منهم بنوا قضيتهم على الحجج التى قدمتها مدرســة هاينى جلدرن ، ويبدى أريك ك٠ ريد ملاحظته قائلا : « هذا لا يمكن أن يكون هو الانعكاس الحقيقى للموقف عند علماء الآثار الأمريكية اليوم ، ولكن يمكن أن يقال على الأقل الآن ان هــؤلاء الذين يستمسكون بمثل هذه الآراء يستطيعون أن يتحدثوا بحرية ، ومنذ ثــلاث وثلاثين سنة حينما أنشئت الجمعية الاركيولوجية الأمريكية كان مثل هذه الأفكار يُعد من الضلالات ولا يمكن بحثها فى العلانية ، وعلى نقيض هذا الموقف المبكر يوجـد تغير ملحوظ لاتجاه العطف فى السنوات الحديثة نحو فكرة الانتشار والاحتكاكات من الخارج باعتبارها أسبابا لظهور ملامح كلية وملامح خاصة معا » ٠

وهذه الملامح أعيدت دراســتها فى مجموعة الدراسات التى أعدها جــون ل٠ سورنسون ، وقد قدم قائمة مقارنة نحوى مئة وثمانين خاصية عامة ، وكثير منها له طبيعة دينية وقد سماها « جسم البرهان » ، واستخلص سورنسون « على أساس هذه الوثيقة من الممكن بل ربما كان من الضرورى تفسير ميلاد الحضارة الأمريكية الوسطى بأنه كان متوقفا على اتصالات بأوراسيا الى حد يسترعى النظر » ٠ وليس الأمر مجرد تأثيرات جانبية ، بل هو يشمل تعديلات هامة للتقاليد المحلية ، ولو أنه من الواضح أن طريقة الاقتباس كانت مناسبة ٠

والنتائج النهائية التى وصل اليها الشــارحون ، وان كانت فى جانب تأييد نظرية الانتشار ، أكثر صلاحية ٠

« يجب أن يكون من الواضح أن حالة الدراسات الأركيولوجية الأمريكية لاتسمح لنا فى الحالة الحاضرة بأن تغزو ميلاد الحضارة فى العالم الجديد بأى نوع من التأكيد الى انتشار الثقافة من العالم القديم ٠ ومع ذلك فانه كذلك من غير الممكن اثبات أى أصول مستقلة للحضارات العظيمة فى الدنيا الجديدة ٠ فمن ناحية يمكن أن يـكون عدم وجود كلى لأشياء مستوردة من العالم القديم حجة قوية ضد نظرية الانتشار ، ومن ناحية أخرى هناك ادلة قوية لرفض نظرية التقدم الذاتى يقدمها ظهور ملامح يغلب عليها الاتقان البالغ مشابهة لملامح العالم القديم فى أشد المستويات اقترابا من الحــالة البدائية فى حضارة أمريكا الوسطى ٠

وقد سار على هذه الخطوط نفسها المؤتمر الدولى الذى عقد فى بوينس ايرس فى مايو سنة ١٩٧٢ لبحث « العلاقات الثقافية بين أمريكا قبل قدوم كولمبس وآسيا والأوقياتوسية » وقد نظم المؤتمر جمعية العاملين على تقدم الدراسات الآسيوية ومدرسة الدراسات الشرقية مع تعاون المجلس الدولى للفلسفة والدراسات الانسانية لليونسكو٠

وكان على رأس المشتركين : بتى ميجرز، وكليفورد ايفانز، وكيروس ٠ هـ٠جوردون وجرازيلا دى لاما ، واسماعيل كيلز ، وجورج اتيانا ، ودك٠ ا ٠ اباررروجراسو ، واورتانادال ٠

والبحوث التى قدمت فى هذا المؤتمر فى مجموعها تعطى صــورة لحالة البحث الجارى فى هذا الميدان ، وقد أكدت النتائج التى وصل اليها الباحثون فى مجموعة

البحوث السابقة ، ويضاف الى ذلك أن اللقاء الثانى يمكن أن يمتاز بأنه نقطة التحول الى نواح جديدة من البحث ، والعمل مستمر مع ميل معتدل الى نظرية الانتشـــار مصحوبا بكل احتياط تفرضه حالة المعرفة الراهنة على الادعاءات غير المدعمة ٠

ودراسة أحدث المطبوعات والمؤتمرات تمكننا من أن نختبر حالة البحث فى هذا المجال فى الوقت الحاضر ، فمشكلة تأثير آسيا فى الثقافات السابقة لعهد كولمبس لا تزال قائمة ، وموقف المتخصصين المتنوعين فى هذه الأيام يختلف اختلافا دقيقـا ، والأخذ بنظرية الانتشار أو الميل الى نظرية الانعزال لا يبدو الآن فى صورة قاطعة أو فى لهجة مطلقة ونستطيع أن نؤكد وجود احتكاكات دون أن تنـكر دور الأصالة أو امكان الاقتباس ٠

ومع ذلك فان ما يبدو أنه تجديد يمكن أن يكون مستمدا من عناصر أدخلت الى أمريكا فى أثناء هجرات متقدمة ٠

ولا يزال هناك مجال لبحوث كثيرة ، وقد قام البحث الى حد كبير على مشابهات مستمدة من الفنون ، وفى مجالى الفلسفة والدين فان التعميمات هى القاعدة المتبعة ، مع محاولات قليلة للدراسة التحليلية ، والذى أصبح أكثر وضوحا هو المنهج المتبع ، وكذلك الموضوعات التى قد تثمر عملا أبعد مدى ٠

وسيتوقف نجاح هذه الدراسات على امكان العمل الجماعى الذى يقوم به الخبراء من الميادين المختلفة ، وهم علماء الأركيولوجيا والمؤرخون الدينيون ودارســو تاريخ الهند ، وبهذه الطريقة وحدها نستطيع أن تتبين المعنى الحقيقى للمشابهات بين ثقافات آسيا القديمة والثقافات الأمريكية ٠

بقلم : ولتر جاردينى

ولد فى مانتوا عام ١٩٢١ ٠ حاصل على دبلوم المعهد الشرقى والانجيلى فى الدراسات الشرقية والدراسات الخاصة بالكتاب المقدس ٠ مدرس التاريخ الدينى المقارن بجامعة بارما ، والجامعة الكاثوليكية بميلان ٠ استاذ بمعهد الدراســات الشرقية بجامة سلفا دور (بيونيس أيرس) ٠

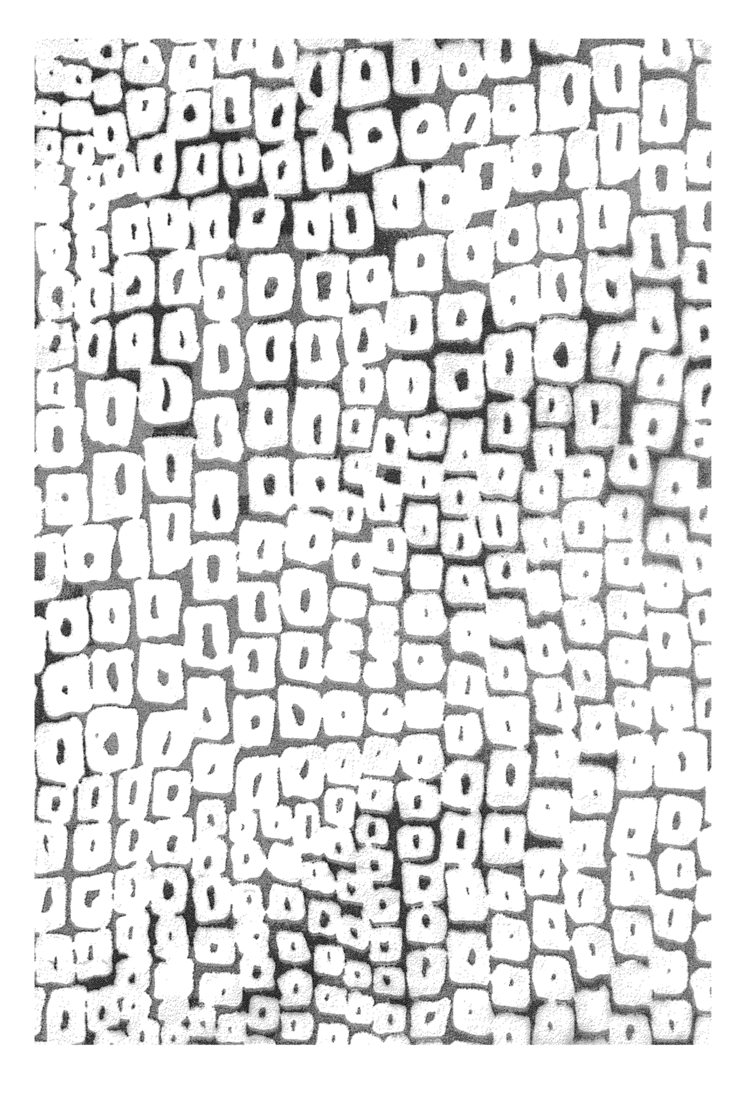
ترجمة : علـى أدهـم

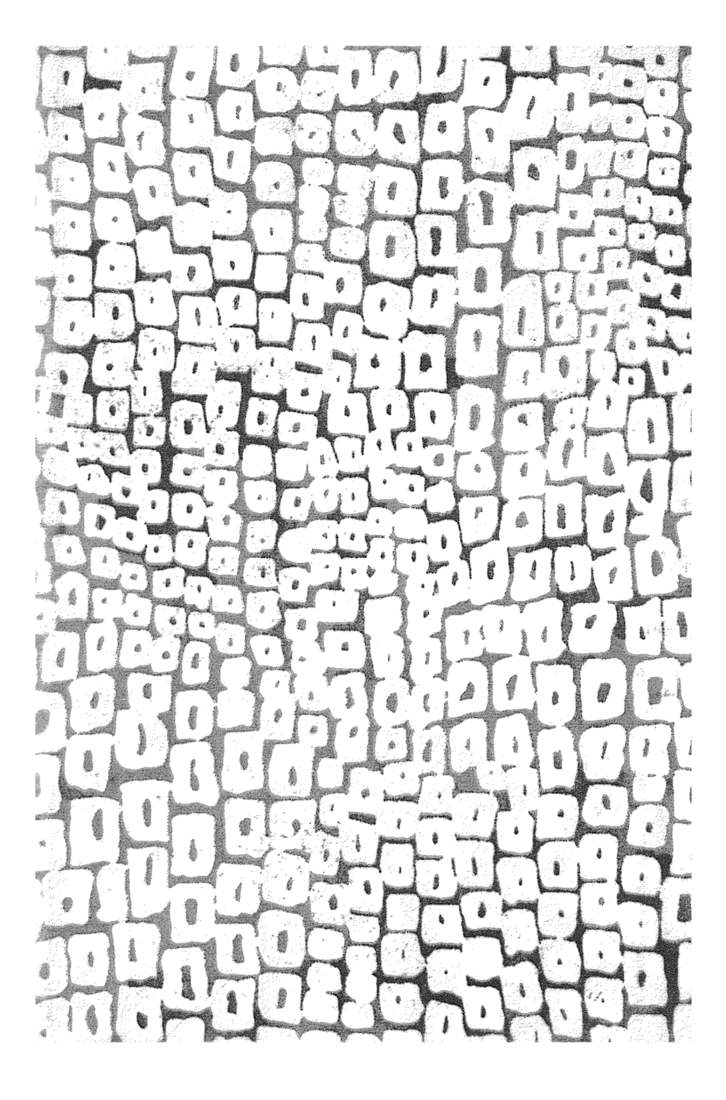
وكيل ادارة الثقافة بوزارة التربية والتعليم سابقا ٠

ثبت

المقال والكاتب	العنوان الأجنبى	العدد وتاريخه
• القصة العلمية بقلم : روجيه كايوا	Science - Fiction *par* Roger Caillois	العدد : ٨٩ عام ١٩٧٥
• المحيط الحيوى ومشكلاته فى الوقت الحاضر بقلم : جان دورست	Current problems of the biosphere *by* Jean Dorst	العدد : ٨٧ خريف ١٩٧٤
• المفـــاهيم الاجتمـــاعية الهندية فى النصف الثانى من القرن السادس عشر بقلم : سافترى شاندرا	Indian social concepts in the latter half of the 16th century *by* Savitri Chandra	العدد : ٨٧ خريف ١٩٧٤
• الدين واليوتوبيا السلبية بقلم : رولان كايوا	Negative Utopia and religion *by* Roland Caillois	العدد : ٨٧ خريف ١٩٧٤
• مؤثرات آســـيوية فى الثقافات السابقـــة لعصر كولومبس بقلم : والتر جاردينى	Asiatic influences on Pre-Columbian cultures *by* Walter Gardini	العدد : ٨٧ خريف ١٩٧٤

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب
رقم الايداع بدار الكتب ١٩٧٥/٣٨٥






Bibliotheca Alexandrina
0536987